

0 1274

11.586

XXIII. KÖTET

1937.

1-3. FÜZET

1977 NOV 2

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

PROHÁSZKA LAJOS



BUDAPEST, 1937.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6

Bartók György: Öszi

Pauler Akos: A létezés

Faragó László: A modern fizikai világkép és az ember 87

Szemle.

Joó Tibor: Történetfilozófia és metafizika 129

Gr. Révay József: Az igazságfogalom problémája 142

Ullmann István: Pszichológiai és logikai szempontok az újabb angol
jelentéstani irodalomban 148

Ismertetések, bírálatok.

Filozófiatörténet: Nicolai Hartmann: Der philosophische Gedanke und seine Geschichte (Faragó L.). — Karl Kerényi: Apollon. Studien über antike Religion und Humanität (Prohászka L.). Martin Grabmann: Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός (Ivánka E.). — Gedenkschrift zum 400. Todestage des Erasmus v. Rotterdam (Mátrai L.). — Peter Meinhold: Rousseau's Geschichtsphilosophie (Faragó L.). — Klaus Reich: Rousseau und Kant (Faragó L.). — Gustav E. Müller: Amerikanische Philosophie (Cavallier J.). — Johannes Hessen: Die Geistesströmungen der Gegenwart (Faragó L.) 155

Ethika, szociológia: Bruno Bauch: Grundzüge der Ethik (Horváth R. K.). — F. Erdy: Ethica seu philosophia moralis (Gerencsér I.). — Hans Freyer: Pallas Athene. Ethik des politischen Volkes (Noszlopi L.). — Max Adler: Das Rätsel der Gesellschaft (Szemere S.). — Leopold v. Wiese: Sozial, geistig und kulturell (Faragó L.). — Balás P. Elemér: Az okozatosság büntetőjogi problematikája (Szakáts K.) 165

Vallásfilozófia: Abraham Heschel: Die Prophetie (Szemere S.) 174

Kultúrfilozófia, történetfilozófia: Karl Anton Prinz Rohan: Schicksalsstunde Europas (Somogyi J.). — Ludwig Spohr: Die geistigen Grundlagen des Nationalismus in Ungarn (Horváth R. K.) 176

Természettudományok: Friedrich Alverdes: Leben als Sinnverwirklichung (Szűcs L.). — Thales, Recueil annuel des travaux de l'Institut d'Histoire des sciences et des techniques de l'Université de Paris (Faragó L.) 178

Eszthétika: Kornis Gyula: Petőfi pesszimizmusa (Barta J.) 181

Pszichológia: Kurt Rau: Untersuchungen zur Rassenpsychologie nach typologischer Methode (Szűcs L.). — Friedrich Schneider: Die Selbsterziehung (Slatinay E.). — Karl Duncker: Zur Psychologie des produktiven Denkens (Lehner F.). — Lélektani tanulmányok. Jelentés a Pázmány-Egyetem Lélektani Intézetéből I. (Mátrai L.) 184

A hazai filozófiai irodalom bibliográfiája 1936. Összeállította: Gáspár Ilona 192

INHALT.

Abhandlungen.

Prof. Georg Bartók: Trieb, Bewusstsein, Selbstbewusstsein. — † Prof. Akos v. Pauler: Die Erkenntnis des Seins. — Dr. Ladislaus Faragó: Das neue naturwissenschaftliche Weltbild und der Mensch.

Kleine Beiträge und Berichte.

Dr. Tibor Joó: Geschichtsphilosophie und Metaphysik. — Graf Josef Révay: Zum Problem des Wahrheitsbegriffes. — Dr. Stefan Ullmann: Psychologisches und Logisches in der neueren englischen Semantik.

Besprechungen und Kritiken. — Bibliographie des ungarischen philosophischen Schrifttums im Jahre 1936.

ÖSZTÖN, TUDAT, ÖNTUDAT.

Írta: BARTÓK GYÖRGY.

E fejtegetések azokat a gondolatokat fejtik tovább, amelyeket A „szellem“ *filozófiai vizsgálata* c. akadémiai értékezésemben jeleztem, vagy bizonyos irányban kifejteni is iparkodtam. Érdeklődésünk középpontjában itt is az ember áll a maga széttéphetetlen egységében; itt is arra törekedünk, hogy a lélek és a szellem nagy kérdéseire adjunk némi feleletet; itt is azt szeretnők, hogy azoknak a tevékenységeknek ismeretéhez jussunk közelebb, amelyek nélkül az embernek a világban való tájékozódása éppen olyan lehetetlen és érthetetlen, mint ahogy lehetetlen és érthetetlen mindennemű alkotás, amely az emberi kultúra teremtéséhez és gazdagításához hozzájárul. Ettől az óhajtól vezetve mind jobban és jobban merülünk alá a valóság gazdag mélységeiben, hogy elérjük azt a pontot, amelynél tovább haladnunk nem lehet és megértsük azt, ami csekély erőinkkel a valóság végtelen gazdagságából megérthető. Nem metafizikát üzünk, hanem a tapasztalat termékeny talaján járunk, hogy a tapasztalat által nyújtott adatokból hasznunkra fordítsuk azt, ami használható. Az ember egységének, az ember organikus belső alkatának legmélyére szeretnénk alászállani, hátha innen sikerülne megpillantanunk azokat az alapokat, amelyeken az ember egész élete, lelki-sége, szellemi tevékenységei nyugodnak. Nem áztatjuk magunkat azzal, hogy kísérletünket siker koronázta, de azt is tudjuk, hogy annak, aki az ember egységét megérteni, annak lényegéhez közelebb jutni akar, erre az útra kell lépnie, mert erre az útra kényszerít a tapasztalat minden adata. Abban a csalódásban sem ringatjuk magunkat, hogy az alapfelfogás, amelyből kiindulunk, merőben új volna; de állítjuk azt is, hogy a már mások által is megpillantott úton igyekezzünk önállóan haladni a magunk célja felé.

I.

Az alaptétel, amelyből kiindulunk, ez: *az ember egység.* Ez a tétel ellentmond mindazon lélektani irányoknak, amelyek a természettudomány módszereibe vetett törhetetlen bizalommal és a természettudományok által elért eredmények iránt való elfogultsággal, a lelket is a természettudományok módszereivel akarták vagy akarják vizsgálni és azon az úton szeretnének eredményekhez jutni, amelyen

Athenaeum.



a természettudományok szerencsés felfedezéseiket tették. Értjük azokat a régi lélektanokat, amelyek a lelki élet terén mindenütt csak szükségszerű mechanizmus működését látták és a mechanisztikus felfogáshoz híven a lelket elemekből akarták megszerkeszteni, hogy ezen elemek összetételéből értsék meg a lélek mindennemű tevékenységét. Ez a mechanizáló és atomizáló lélektan úgy vélte, hogy az érzet vagy érzéklet az a „nyers anyag“, amelyből az asszociáció törvényeinek segítségével a lelki élet éppen úgy megszerkeszthető, amiként atomokból megszerkeszthető a testi világ. Ezért az asszociációs lélektan némely művelője az asszociáció törvényeit egyenest Newton törvényeivel állítja párhuzamba: amit azok a testi világ területén jelentenek, azt jelentik az asszociáció törvényei a lelki élet terén. Hogy a régi lélektan egyik legnagyobb művelőjére, *Wundtra* mutassunk rá, ő is mélységesen meg volt győződve arról, hogy az érzetet a lelki élet eleméül kell tekintenünk s ő is elismerte az asszociáció törvényeinek érvényességét a lelki élet jelenségeinek magyarázatában. Ő is azt vallotta, hogy a természettudomány és a lélektan egy és ugyanazon tapasztalattal foglalkoznak s csak a szempont különböző, amelyből ezt a tapasztalatot vizsgálat alá vetik. De — s ezt nyomatékosan ki kell emelnünk — Wundt volt az első, aki belátta, hogy az asszociáció törvényei azonnal elégtelenné válnak, mihelyt a lélek magasabbrendű tevékenységeit akarjuk megérteni. Felállította tehát az ú. n. *teremtő szinthezis* elvét, amely voltaképpen az új lélektan megszületésére vezetett. Ez az elv azt mondja ki, hogy minden lelki jelenség a maga elemeiből érthető ugyan meg, de mégsem tekinthető ezen elemek és elemi tulajdonságok pusztá *összegének*. Kell hát minden lelki képletben valami újnak lennie (v. ö. a tudományos és művészeti alkotásokkal) ami magukban az elemekben benne nem volt. Ez az „új“ tehát nem kerülhetett az asszociációk segítségével a lélekbe, hanem ellenkezőleg, a lélekből került a magasabb lelki jelenségekbe és alkotásokba.

Amint tudjuk, Wundt ennek a helyes megállapításnak köveitkezményeit nem vonta le, hanem tanítványa, *Külpe* és a Külpe köré csoportosuló *würzburgi iskola* tárta fel egész világossággal és módszeresen azt a tényt, hogy azok a kapcsolások, amelyek az alsóbbrendű lelki jelenségek magyarázatánál talán elégséges alapot nyújtanak az alsóbbrendű lelki tények megértésére és magyarázására, a felsőbbrendű jelenségek megértésére merőben elégtelenek.

A teremtő *En* felvétele immár visszautasíthatatlan követelmény lön, és Külpe ezt az *En*-t valóban a lelki élet közép-pontjába állította, azt tanítván, hogy a lelki birodalom trónján ez a hatalmas és erőteljes *En* ül, osztogatva a maga parancsolatait és szabályozván a lelki élet minden tevékenységét. Kép nélkül szólva: a lélek felsőbbrendű jelenségei a lélek szabályozó és irányító tevékenységére szorulnak. És ez a szabályozó, ez az irányító tevékenység a dolog természete szerint más nem lehet, csak célszerű tevékenység. Így tehát az atómok, azaz az érzetek helyét már itt a Külpe jól végig gondolt felfogásában az organikus *En* foglalja el és a kényszerű mechanizmust, amellyel az asszociáció végezte a maga működését, a *teleológia* váltotta fel. A régi lélektan helyébe egy új lélektan született.

A régi lélektan merev mechanisztikus állásfoglalásának elítélésében és bírálatában a francia lélektan kiemelkedő alakjai vezető szerepet vittek. Itt elég, ha röviden *Paulhan*, *P. Janet* és *Bergson* nevét említjük. Közismert, hogy *Bergson* a merev intellektualizmus túlzásai ellen küzdve, arra hívja fel a figyelmet, hogy az élet és a lélek mélységeibe nem az értelem, hanem az intuíció vezet el, amely pedig nem egyéb, mint a magáról megfelelőkező, pártatlan, részre nem hajló ösztön. Az intuíció mutatja meg, hogy a lélek egy folytonosan tova hömpölygő folyam, amely szüntelen alakul, változik, létesül. Ebben a folyton áramló lelki életben az *En* a végső realitás, amely szabad cselekedetei által önmagát valósítja meg. Ez a szabadság a léleknek veleszületett jellemzője és ellentétben áll minden-nemű mechanizmussal.

Mélyebb filozófiai és tudományos alapról tekinti a lélek életét *Paulhan*, aki *Activité mentale* c. művében (Páris, 1889) éles kritika tárgyává teszi az asszociációs lélektant és azt tanítja, hogy az asszociáció törvényei kiegészítésre szorulnak, ha azt akarjuk, hogy a lelket a maga igazi lényegében értsük meg. Az asszociáció törvényei mellé fel kell vennünk a *szisztematizálás egyetemes törvényét* is, amelyben a lélek célra-törekvése nyer kifejezést. E törvény értelmében a lélek minden jelensége rendszereződésre törekedik és arra, hogy az asszociálódás által új lelki tények szülessenek, hogy azután egy közös cél felé haladva harmonikus és egyetemes rendszer keletkezzék. A szisztematizáló asszociációnak ellenpárja a szisztematizáló akadályozás, amely azt a tényt juttatja kifejezésre, hogy minden lelki jelenség megakadályozni igyekezik olyan lelki jelen-

ségek kifejlődését, amelyek vele a szisztematizáló asszociáció törvénye szerint nem egyesülhetnek. A lélek tehát szívesen fogad be minden olyan jelenséget, amely rendszerének keretébe beleillik, de határozottan visszautasít minden olyan lelki történetet, amely ennek a rendszernek megzavarására alkalmas. Ekként a lélek és szellem a maga elemeinek szinthezise, amely elemeket egy nagy rendszerező törvény szabályoz közös cél felé. A rendszerezés törvénye által a teleológia jut szóhoz és a lélek rendszer-volta nyer kifejezést. A teleológiai jelleg a lélek harmóniáját biztosítja — úgymond Paulhan — s alapja az ember fiziológiai organizmusának állandó és szerves tendenciáiban keresendő, amely tendenciákhoz járulnak a faj életére, a szociális életre, az esztetikai, tudományos és etikai életre vonatkozó relatív tendenciák. És végül metafizikai magasságokba emelkedik Paulhan, amikor olyan világrendszert tételez fel, amelyben a rendszerezés törvénye uralkodik és valósul meg.

Paulhan művével egy időben jelent meg *Pierre Janet* munkája *L'Automatisme psychologique* címen.¹ Janetet bizonyos pathologikus lelki jelenségek vizsgálata juttatta arra a meggyőződésre, hogy a lelki jelenségek megértésére az asszociáció törvényei elégtelenek. Ő is hangsúlyozza a lélek szinthezizáló tevékenységét, amely egyenest a lélek mélyéből fakad. A tudat valóságos teremtmény hatalom, amely többé-kevésbbé számos megadott elemből merőben új lelki jelenséget teremt. A tudatnak ez a szinthezizáló tevékenysége — úgymond Janet — valóságos teremtmény, mert az elemek sokaságában még nincs benne az egység alapja s az az aktus, amely a megadott elemeket új alakban egyesíti, nincs megadva magukban ezekben az elemekben.

A tudat e teremtmény tevékenysége mellett azonban van még egy másik alapvető tevékenysége is a léleknek, amelyet leghelyesebben konzerváló, megtartó tevékenységnek nevezhetünk. Azok a szinthezisek, amelyeket a tudat egyszer megteremtett, nem pusztulnak el, hanem megőrzik egységüket és alkotó elemeik is megmaradnak abban a helyzetben, amelybe a tudat egységesítő tevékenysége által eredetileg soroztattak. Innen érthető meg az a jelenség, hogyha az illető szinthezis nincs is megadva a maga teljességében, a lélek konzerváló ereje a távollevő elemeket

¹ Azóta sok kiadásban látott napvilágot. Én a 9-ik kiadást használtam, amely 1921-ben jelent meg Párisban.

beleállítja a megadott rendbe, hogy ezáltal ismét helyre álljon maga az eredeti szintézis. Az első tevékenység célja tehát a teremtés, a második a megtartás és konzerválás. Az első tevékenység legjellemzőbb megnyilatkozása a szintézis, a második az asszociáció és emlékezés. A lélek teremtő és megtartó tevékenységétől függ a lélek egészsége és harmóniája. A lélek teremtő aktivitásának, amely új szintéziseket teremt, egyensúlyban kell lennie azzal az *automatikus* erővel, amely változatlanul megőrzi a múlt emócióit és képeit.

A léleknek ugyanezt az egységét és organikus teremtő erejét hangsúlyozzák azok a lélektani irányok, amelyek az újabb időben a német gondolkodás talaján sarjadtak. Az a lélektani irány, amelyet leghelyesebben *alkatlélektannak* nevezhetünk, kétségkívül a würzburgi iskola hatásaként jött létre s tulajdonképpen arra igyekszik, hogy a lélek egységét és célszerűség jellemével bíró organikus teremtői erejét állítsa előtérbe. Wertheimer, Köhler, Koffka — ennek az iránynak főképviselői — mind abból az alapmeggyőződésből indulnak ki, hogy a mechanisztikus és atomizáló lélektan segítségével a lélek lényegét megérteni nem lehet. Ennek a lélektannak eljárásával megszerkesztett lélekfogalom csak szétszórt darabkákat tárt a szemlélő elé s a felsőbbrendű lelki jelenségek magyarázatánál teljesen csődöt mondott. Az alkatlélektan ezzel szemben éppen arra hívja fel a figyelmet, hogy a lélek jelenségei és ú. n. elemei a maguk értelmét és jelentését attól az Egészről nyerik, amelynek alkotórészeit és elemeit képezik. Azaz: az Egésznek alkotó, strukturális törvényei határozzák meg az Egésznek alkotó Részek jelentését és értelmét. Nem a Részek jelleme döntő az Egészre nézve, hanem az Egész jelleme a Részek jellemére nézve. Az *alkat* és az *alkatszerű* egyenest ellentéte annak, ami külső, részszerű, mechanikus. Az alkat tervszerűen, belsőleg tagolt Egész, tehát nem darabkák, részek, történések eredménye. Mindebből pedig az következik, hogy az Egész megértése megelőzi a Részek megértését.

E lélektani felfogás értelmében tehát a lélek csupa organizáló tevékenység s Köhler igen világosan mutat rá nem egy helyen, hogy ez az organizáció milyen nélkülözhetetlen már szemléleteink keletkezésénél is. Alakító, organizáló tevékenység nélkül nincs lelki élet: maga a lélek alakító és organizáló tevékenység. Mutatja ezt többek között pl. a reprodukálás folyamata is. A reprodukciónál

mindig az a fontos, hogy vajjon a lélekben megmaradtak-e azok a tulajdonságok, amelyek az eredetileg organizált alkatra nézve jellemzőek, az ú. n. alkattulajdonságok? Asszociációk is csak ott keletkeznek, ahol már erőteljes organizációk keletkeztek. Ahol erőteljes organizációkkal találkozunk, ott az asszociáció minden valószínűség szerint előáll önmagától. Ahol azonban ez az organizáció hiányzik, ott asszociáció csak akkor keletkezik, ha alkalom és lehetőség nyílik az alakításra.

Ugyanebből a lélektani alapmeggyőződésből sarjad az a lélektani felfogás is, amelynek megalapítása *Spranger* nevéhez fűződik és amelyet maga *Spranger* *struktúralélektannak* nevez. A struktúralélektan megértő lélektan, amely nem elégedik meg annak megállapításával, hogy a lelki jelenségek miként folynak le, hanem figyelembe veszi a jelenségek tartalmát is. Ezért *Spranger* lélektanában az érték és jelentés fogalma középponti helyet foglal el. Magát a lelket úgy kell tekintenünk, mint olyan lelki képletet, amely értékeket valósít meg. Az ilyen lelki képletet nevezi *Spranger* tágabb értelemben vett struktúrának. Struktúra a valóság olyan képlete, amelyben minden rész és részletevékenység az Egész szempontjából jelentéssel bír, és pedig akként, hogy minden rész teljesítménye magától az Egésztől függ s ennek következtében csak az Egészből érthető meg. Maga a lélek is ilyen struktúra, amely merőben teleológiai összefüggést mutat: az egyes részek csak az Egészből érthetők és az Egész egysége a Részek szerves összefüggésén nyugszik. A struktúralélektan ezek szerint az egyes lelki jelenségeket az egyes Egészben értékük szerint elfoglalt helyzetükből és a totális teljesítményösszefüggésekre vonatkozó jelentésükből érti meg.

Ha ezeket a megállapításokat szem előtt tartjuk, világos, hogy *Spranger* lélektanában a lélek úgy jelenik meg, mint organizált Egész, amely Egésztől függ minden Résznek értéke és jelentése. Minden személyiség lelki struktúrája pedig attól függ, hogy miféle értékre irányulnak lelki tevékenységei és miféle értékdiszpozíciók rétegződnek fel lelkében. A régi közmondást *Spranger* így variálja: „mondd meg nekem mit tartasz értékesnek és megmondom ki vagy“. A lélek minden értékírányra be van ugyan állítva, de ezek közül mégis egy meghatározott irány áll előtérben s ez alkotja a lelki struktúra középpontját, amely belülről az egész lelki életet organizálja.

Ezeket az előljáró fejtegetéseinket, amelyeknek célja az, hogy a következő tárgyalás számára kedvező talajt készítsenek elő és az új lélektan szellemét megidézzék, *Böhm Károly* lélektani felfogásának rövid vázolásával zárjuk. Böhm Károly már nagy művének, az *Ember és Világának* II. kötetében (megjelent 1892-ben) ezeket a sorokat írta: „a szellem nem minimális részecskék gépezete, hanem komoly jelentések organizmusa.” Ebben a mondatban minden szó elvi ellenkezést foglal magában az akkor divatozó lélektan-nal szemben. *A szellem komoly jelentések organizmusa* — ez a tétel pedig mintha a mai lélektani irányok egyetemes jellemzésére állítatott volna fel. E tömör jellemzés kapcsán kemény kritikát mond Böhm „a kísérleti lélektan apró pizsmogásai felett” és arra hívja fel a figyelmet — erre a felhívásra is jó lesz legalább most figyelmet fordítani a hazai böleselkedőknek! —, hogy „a részecskéknek csak az egészben van értelmük” s éppen ezért a részletek kutatása mellett „az egészet átfogó egység” szem elől tévesztése az uralkodó és magukat „pozitíveknek” hirdető lélektanoknak eredendő és legnagyobb hibája. Ezért Böhm már akkor nagyon erőteljesen emelte ki az Én végtelen fontosságát, amit az újabb lélektanok csak most kezdenek felismerni. Az Én — úgymond Böhm — nem *eredmény*, hanem *forrás*, nem *üres kép*, hanem *valóság*. Az egységes és teremtető Én által valósul meg a szellem, amely nem egyéb, mint értékek és jelentések rendszere. A lélek tehát Böhmnél már 1892-ben a jelentések és értékek kialakítója éppen úgy, mint most az Sprangernél. Böhmnél is különböző értékek kerülnek kifejlés folyamán a lélek középpontjába, hogy az egész lelket organizálják.

Böhm nagy művének III. kötetében, amely az általános értékelméletet adja elő, mintaszerűek azok a fejtegetések, amelyekben éppen az ifjúkor lelki alkata tárul elénk. Ezekben a fejtegetésekben Böhm Sprangert évtizedekkel megelőzve, az értékelés kifejlődését a lélek fejlődésével hozza szoros és felbonthatatlan kapcsolatba, kimondván a tételt, amely szinte szóról-szóra egyezik Spranger tételével: „mondd meg nekem: mit preferálsz? és én megmondom neked: ki vagy!” A lélek egységének ismerete itt is az értékelés fokától függ.

A lélek organikus egységét és jelentésteremtő erejét juttatja kifejezésre Böhmnek az *intellektuális vagy a belső alkatról* szóló nevezetes tana, amely rendszerének legmélyebb és következményekben leggazdagabb tana. (Ember és

Világa IV. kötet, I. könyv, I. fejezet). A forma — úgymond Böhm — sohasem üres forma, hanem mindig valamely tartalomnak formája. Azaz: a forma nem különálló, üres valóság, hanem mindig valamely tartalomnak mozzanata. Egyetlen tartalom pedig, amely közvetlenül ismeretes, a lelki élmény, amelyben, mint mozzanat ott van a forma is. Ha pedig tudjuk, hogy minden lelki élménynek tartalma a jelentés, amelynek a forma a létezési módja, akkor azt mondhatjuk, hogy a tartalom, azaz a jelentés a lényeg s a lényeg, azaz a jelentés létezése az, amit formának mondunk. Így értvén a forma és a tartalom viszonyát, világos lesz előttünk, hogy a „belső alkat“ vagy „értelmi alkat“ a dolog valóságának törvénye, azaz az a valami, ami a dolognak valóságot biztosít. A belső forma, az értelmi alkat a dolgoknak valóságát jelenti. A belső formában mindig a dolognak valósága jelentkezik előttünk, ez az a belső szükségszerűség, amely által a dolog van és létezik. Ezen a belső formán épül fel a dolgok külső, látható formája, a konkrét és érzékelhető forma, a látható és tapasztalható alak. A dolog igazi valósága azonban, a dolog lényege a belső, nem-látható, intellektuális forma. Ehhez a belső formához, azaz a dolog lényegéhez, csak az intuíció segítségével juthatunk el, amely az illető dolgot a nagy világösszefüggésből mintegy kiragadja s a többi dologtól elszigeteli.

A dolognak ily módon elszigetelt belső alkatától függ a dolog értéke s ez az értékesség függ viszont a lélek fejlettségétől. Minél nagyobb a lélek fejlettsége, annál nagyobb az értékelési foka is, s minél nagyobb az értékelés foka, annál magasabb a belső forma, amelynek tehát legmagasabb tökélye a lélek legmagasabb fokán jelentkezik.

A lélek különböző fejlettségi fokain ezek szerint különböző az értékelés és különböző a belső forma, amelyben a valóság nyer kifejezést. Az alapjelentés lehet a különböző fejlettségű lelkekben ugyanaz, pl. az érzéki emberben a táplálkozás jelentése ugyanaz, mint a lángésszénél. De ennek a jelentésnek formáltsága egészen különböző a fejlettség különböző fokozatain. Azaz: a különböző jelentéseket, amelyek a lélek számára adva vannak, a lélek a maga tevékenységei által a reflexió fejlettségének fokai szerint igen különböző módon formálja, alakítja, organizálja bele az Én-Egész struktúrájába s ad azoknak egészen sajátos, az Én-Egész struktúrájának megfelelő értéket. A jelentéseknek ezen különböző formáltságában látja Böhm a *karak-*

terológiának is szilárd alapját, mert a belső alkatban a dolog teljes valósága jelenik meg s éppen ezért ez a belső forma vagy értelmi alkat az a fogalom, amelynek segítségével fokozatos rendbe állíthatjuk a világegyetem minden tárgyát, a maga értéke és tökéletességi foka szerint, a szervetlen ásványtól a legmagasabb szellemű emberig.

Ez a sűrített vázlat is talán elég világosan mutatja, hogy Böhm filozófiájában az értelmi alkat, vagy belső forma a lélek organizáltsága az értékek és jelentések irányában. De általában a dolgok belső organizáltsága. Ezért a belső forma dönt egyesek és nemzetek jelleme felett. Sőt egyes korszakok és korok értékessége és jelleme is azon fordul meg, hogy milyen annak a kornak vagy korszaknak belső alkata, melyik az az érték, amely a kor vagy korszak egységét teremtette. Ilymódon az ember legszorosabban tagolódik a nagy világösszefüggésbe és a jelentések, értékek nagy organizáltsága által abba a nagy folyamba, amelyet történelemnek nevezünk s amely éppen ilyen organizáltsága által lesz az egyénre és a népekre nézve az életnek visszautasíthatatlan formálója.

II.

Értekezésünk első részében vázolt lélektani irányok mind a lélek egységének gondolatára épülnek. A lélek organikus egész, amelyben a részek ettől az Egészről nyerik jelentőségüket és értéküket. Az egység fogalma előtt tehát háttérbe kerülnek az ú. n. lelki elemek és az organizálás gondolata elől meghátrál a mechanisztikus felfogás, hogy helyét a teleológiai szemlélet foglalja el. A szubsztanciális lélek-fogalom helyét a tevékeny lélek fogalma foglalja el s ezek a tevékenységek mindenütt és minden mozzanatukban célra törekvést árulnak el.

A lélek organikus egységének fogalma a mi felfogásunkban *az ember organikus egységének fogalmává bővül ki*. Mi ugyanis meg vagyunk győződve arról, hogy, amint már ezt a Szellem problémájáról szóló értekezésünkben kifejtteni igyekeztünk, a lélek lényegét teljesen megérteni csak akkor fogjuk, hogyha azt az emberi organikus egység organikus részéül tekintjük. A lélek az élettől elszakítottan a mi számunkra nézve semmit sem jelent. A számunkra hozzáférhető lélek az élet végtelen folyamába van ágyazva s míg neki a test tevékenysége szolgáltat szilárd alapot, addig viszont ő a szellemnek szolgál erős és nélkülözhetetlen fundamentumul. Mi tehát az ember egységét a test, lélek,

szellem tevékenységeinek szerves összefüggésében szemléljük. Jól tudjuk, hogy e tevékenységek bármelyikének megbomlása az egész egység fennállását fenyegeti veszéllyel s e tevékenységek egyikének jelentése és értéke sem érthető meg az ember organikus egységének értelme nélkül. Ha szenved az egyik tag, szenvednek a többiek mind s ha elvész valamelyik tagnak jelentése, értéke, megszűnik jelentése és értéke az Egésznek is.

Az emberi egységre vonatkozó ezen nézetünket A „szellem“ filozófiai vizsgálata c. akadémiai értekezésünkben (Bp. 1934. 24 sk. II. 1. §.) így fejeztük ki: „az ember a maga szervezetében egy tökéletes egység képét mutatja“. E tételben főként az egység fogalmát hangsúlyoztuk. Ugyanitt azt is érintettük, hogy a test egysége az *ösztönök* szigorú egységének megvalósítója. A test az *ösztönök* rendszeres egységének megjelenése a látható világban. Az *ösztönöket* pedig úgy tekintettem, mint olyan adottságokat, amelyek által az egész világot átható egyetemes élet, fogjuk azt fel bármiféle módon, megvalósulásra tör. Ez pedig ismét azt jelenti, hogy az *ösztönök* működése nélkül az ember soha sem lenne képes abba a nagy életmezőbe belekapcsolódni, amely az egész világmindenséget áthatja a maga végtelen folyamával. Az *ösztön* fogalmának további taglalásába azonban ezen értekezésemben nem bocsátkoztam, habár az ott elejtett néhány mondatból is kellőképpen kilágosodott az *ösztön* rendkívüli fontossága nemcsak a testi egység és az emberi élet, hanem immár az egész emberi organikus egység fennállása és megértése szempontjából is. Most tehát kötelességünk az *ösztön* fogalmának tüzetes vizsgálatával feltüntetni ezt a nagy fontosságot s ezáltal az emberi egységet a maga mélységeiben lehetőleg megérteni.

Fel kell tehát vetnünk a kérdést, *hogy mit értünk ösztönön?* Erre a kérdésre feleletet adni nem olyan könnyű dolog, mint azt első látásra hinnénk. Az *ösztön* szó is azok közé a szavak közé tartozik, amelyet természettudósok, biológusok, fizikusok, pszichológusok, szociológusok s a közember szerte használ, anélkül azonban, hogy a szó által jelölt fogalmat kellőképpen tisztázná. Innen van azután, hogy az újabb irodalomban majdnem mindenki, aki ezt a szót használja, egy előzetes értelmet igyekezik ahhoz kötni, hogy ezáltal a maga egyéni szóhasználatának egyenletességét biztosítsa. Nekünk azonban nem lehet a szóhasználat egyenletességének biztosításával megelégednünk, hanem szükséges magát a *fogalmat* és a fogalom által jelölt, illetve

kifejezésre juttatott *valóságot a maga részleteiben és lényegében megérteni*. Ha ezt nem tesszük, akkor el kell lennünk készülve arra, hogy a lélek és az emberi organikus egység ismeretéhez sem leszünk képesek közelebb férkőzni. Eljárásunkban azonban a legnagyobb óvatosságra van szükség, mert a kérdést, amelyre feleletet keresünk, évtizedek során a helytelen irányban haladó megfigyelési kísérletek meglehetősen összezavarták és homályossá tették. Igazat kell adnunk *Klages* kissé kiélezett megállapításának: ha ösztönök lélektana egyáltalában nem léteznék, sokkal kedvezőbb helyzetben lennénk, mint amilyenben most vagyunk, amikor egy sereg ösztön-lélektan nem egyéb, mint az ösztönélet alapos meghamisítása.² Az óvatosság és türelem itt is a módszeres eljárás első feltétele.

Ha azokat a nevezetesebb kísérleteket tekintjük, amelyek tudós higgadtsággal iparkodtak a kérdés megoldására s ezek közül is csak az újabb időben keletkezetteket vesszük figyelembe, akkor legelső sorban *Lotze* tanulmányát kell szemügyre vennünk.³ *Lotze* ebben a mestéri elemzésben az ösztönszerű mozgások vizsgálatából indulva ki, úgy találja, hogy ezek a mozgások és tevékenységek középhelyet foglalnak el azon mozgások között, amelyek élettelen maszszakat hoznak létre vagy szenvednek el a bennük rejlő mechanikus erők által, s azon mozgások között, amelyeket öntudatos lények világosan felismert célok szerint önként hoznak létre: az ösztönszerű mozgások és tevékenységek sajátos módon egyesítik magukban a két ellentétes fajta mozgás jellemző vonásait. Nem tekinthetők úgy, mint egy tevékeny alany szabad cselekedetei, de nem tekinthetők úgy sem, mint olyan történések, amelyek passzíve engednek valamely egyetemes törvény kényszerének.⁴ Ezen fejtegetések során *Lotze* jól látja, hogy tulajdonképpen hol a kérdés legkényesebb pontja. Az ösztön elméletének minden kísérletét — úgymond — az a meggyőződés vezette, hogy minden eszköz, amelyet a lelki tevékenységek egy cél elérésére nyújthatnak, az ösztönös mozgásoknál fel is használtatik, ámde egy olyan cél érdekében, amely már minden kezdet előtt meg volt adva és meg volt határozva s amely

² V. ö. *Klages*: *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig, 1929. II. köt. 566. l.

³ Újabbán a leipzig-i *Meiner* cég adta ki évszám nélkül *Der Instinkt. Eine psychologische Analyse* c. alatt.

⁴ Amint *Lotze* maga hangsúlyozottan kiemeli: „Die Instinktbe-
wegungen können weder im vollem Sinne *Handlungen eines Subjekts*,
noch auch *Wirkungen von Ursachen sein*.” I. m. 3. l.

célon épp ezért semmiféle módon senki sem változtathat semmit. A kényes kérdés itt bukkan fel: honnan származnak az egyes egyének azon képsorai, amelyek az organizációnak már előre készen megadott eszközeit egy meghatározott és szintén megadott cél felé irányítják? Ez a kérdés Lotze szerint a lélektan akkori álláspontján semmiképpen sem oldható meg s nekünk kötelességünk elismerni, hogy nem oldható meg e kérdés a lélektan mai álláspontján sem. Mert hangsúlyoznunk kell azt is, mondja tovább Lotze, hogy nem csupán az állatok kénytelenek lelkük megadott ösztöneit követni, hanem az ember belső életében is vannak célok, tendenciák, amelyeket követnünk kell, és vannak eszközök ezen célok megvalósítására, amelyek nem mindenütt függenek a mi egyéni akaratunk szabadságától, hanem mi is hasonlóképen igen jelentékeny szempontokból lelkünknek egy természetes kvalitására vagyunk utalva, amelyen túl haladni képesek nem vagyunk. A mi lelkünkben is van valami, „was gar nicht *wir selbst* sind“, ami éppen úgy, mint az állatok tevékenységeiben, az ember lelkében is adva és azzal együtt teremtve van, és ami rendkívül nagy hatást gyakorol egész fejlődésünkre. Az ösztönszerű tehát az ember lelkében nincs megsemmisítve, hanem csak egy lépéssel hátrább van szorítva, mivel az ember a megadott és veleteremtett kvalitást, amelyről fentebb szó volt, egy magasabb ideális összefüggésbe emeli. Hogy a léleknek ez az őskvalitása mi is tulajdonképpen, ezt megmondani képesek nem vagyunk, mert a tapasztalat által hozzá közelebb férközni lehetetlen. Annyit azonban az ösztönről meg tudunk még állapítani, hogy az ösztön az olyan cselekedeteket jellemzi, amelyek nem az egyénnek sajátos cselekedetei, amelyek a megadott viszonyokhoz és a környezethez alkalmazkodnak, hanem a faj cselekedetei.

Lotze ezen elemzéséből kiviláglik az, hogy az ösztön végső magyarázatát adni alig lehet. A lélek őskvalitásához kell folyamodnunk, hogy némi magyarázatot nyerjünk erre a sok tekintetben misztikus fogalomra, amelyet a tapasztalat eszközeivel teljesen megmagyarázni nem tudunk. Ez a megállapítás érvényes mai nap is: az ösztön legmélyére hatolni nem tudunk: csak bennünk való megnyilatkozásaiból ismerjük. Megállapítható továbbá az is, hogy az ösztön nemcsak az állat tevékenységeit jellemzi, hanem áthatja a maga elementáris hatalmával az egész emberi lelket s annak fejlődése felett emberfölötti hatalmat gyakorol. És harmadszor, fontos és ma is érvényes megállapítás, amely az

ösztön egyik legelhatározóbb vonását emeli ki: az ösztön-szerűség a faj cselekedeteit jellemzi.

Az ösztönnek ezt az óriási fontosságát és az emberi lélek fejlődésében való elengedhetetlen szerepét meglepő világossággal látta *Böhm Károly* is. Az ösztön fogalmának rendszeres tárgyalásával először 1882-ben foglalkozik „*Az ösztön és kielégedése* c. dolgozatában.⁵ Böhm is annak megállapításával kezdi fejtegetéseit, hogy az ösztön fogalma oly sokféleképpen határozott meg, hogy végül maguk a lélektanok sem tudják, hogy mit kelljen érteni ezen sokféle elcsavart, ki-befordított fogalmon. Az ösztön fogalma Böhmnél voltaképpen nem is lélektani, hanem *metafizikai* fogalom, amelyben a *léleknek lényege nyer kifejezést*. Az ösztön az egyedüli cselekvő erő, amelyről nekünk közvetlen tudomásunk van. Az „ösztön egy sajátos, határozott tartalommal, jelentéssel bíró létező, amely kifejlésre azaz térszerzésre törekszik“.⁶ Az ösztönnek legmélyebb jellemvonása tehát az, hogy mindig saját magát fejti, saját magát alakítja ki a térben s ezért mindig kifelé irányul. Önmagában véve nem-tudatos, hanem csak bizonyos körülmények között válik tudatossá. Böhm itt a következő ösztönöket különbözteti meg: 1. emésztő (vegetatív), 2. mozgató (izomrendszer), 3. nemi, 4. érzési (az érzékekben), 5. szellemi (logikai, nyelvképző, esztétikai, etikai) ösztönök. Mindezeket pedig, mint alapösztön, egybetartja az öntudat s valamennyinek változását az öntudat (das Selbst) változata kíséri. Az egyes ösztönök u. i. mind beleterjednek az Én-be, az öntudat ösztönébe, s az öntudat ezt a maga változásának érzi. Minden ösztön végső alapja ekként az Én, amely magát éppen ezen ösztönök által fejti ki s a kifejlett ösztönökben az Én mutatkozik meg előttünk. Az egyes szervek mind az ösztönök szolgálatában állanak s tevékenységüket valamely inger indítja meg. Az ösztön ezt az ingert a maga reakciójával eltávoztatja, de egyszersmind önmagát is megvalósítja ezen visszahatás által. Az inger támadása az ösztön megkötésével s tehát sérülésével jár együtt, objektíve tekintve a dolgot; szubjektíve azonban mindig az öntudat megkötése és az öntudat fájdalma. Így pl. az éhség a vegetatív ösztön megkötése s tehát annak objektív hiánya; ezt a hiányt magyarázza az öntudat éhségének s érzi fájdalomnak. Az öntudat keserves sorsa

⁵ Megjelent a budapesti ág. ev. főgymnasium Értesítőjében, majd Böhm Károly Összegyűjtött Művei I. kötetében.

⁶ Összegyűjtött Művek I. k. 135. sk. II.

éppen az, hogy csak e megkötés által ébred fel s az öntudatra ébredés az első fájdalom, amely azután állandó tényezője az emberi életnek. Tény az, hogy az öntudatba mindig csak az ösztön hiánya jut, „az ösztön olyan, mint a hálátlan gyerek, — mondja Böhm — csak rongyosan tér meg szülői házába“ (i. m. 147. l.). Miután pedig az ösztön hiánya az öntudat fájdalma, az öntudat, amikor a hiányt megszünteti, tulajdonképen a maga fájdalmát szünteti meg.

A fejlődés folyamán az öntudat mind nagyobb mértékben kritéri hatalmába az ösztönt, mert az öntudat által beleyegzett ösztön mindinkább elveszti ösztöni erejét és az Én sajátja lesz. Az öntudat a hatalma alá kerülő ösztönök játékát képes észszerűen berendezni: középpontba állítja a gondolkodás ösztönét s ennek kedve szerint intézi a többi ösztön tevékenységét. Azokat az ösztönöket, amelyek csak a kifejezés eszközei (vegetatív, mozgási és nemi ösztönt) féken tartja, és erősíti azokat, amelyek az embernek, *mint egyéniségnek*, lényeges jelenségét teszik. „Egy szóval az eszes szellem az alogikus, öntudatlan ösztönöket a maga céljainak rendeli alá“ (i. m. 163. l.).

Böhm Károly többi művei, az Ember és Világa, ennek az alapkoncepciónak megőrzését mutatják. Későbbi műveiben is úgy jelenik meg az ösztön, mint a potencialitásnak valamely inger útján való felszabadulása. De itt már kiemeli az ösztönnek egy olyan jellemvonását, amelyről az alapkoncepcióban nem volt szó. Megállapítja, hogy az ösztönben, mint reflexben, nincs értelem vagy észszerűség, de azonnal értelmes lesz, mihelyt a szervezet egységes szempontjából tekintjük azt. És továbbá: minden ösztön mint reflex, célt ér és kénytelen is célt érni, mert ha ez nem történnék, akkor megszűnnék az egységes organizmus fennállása. Az organikus egység egyetemes ösztöne u. i. az egész egységnek fenntartása és kifejlése; a részösztönöknek pedig az a feladatuk, hogy általuk az egység részei tartassanak fenn. Ezért azután minden ösztön formailag nem egyéb, mint törekvés és tartalma csak az, amit az öntudat előtt tesz, ez pedig ismét az öntudat előtt mint *kép* jelentkezik. Az Ember és Világának második kötetében az egyetemes ösztönnek és az egyes ösztönöknek természete, jelentése tüzetesen és részletesen ki van fejtve. Ez a részletezés azonban minket ezúttal nem érdekel. Mi csak az ösztön egyetemes fogalmával és jelentésével szeretnénk tisztába jönni.

Ha megértettük Böhm ösztönelméletét és ezt az elméletet összevetjük az ösztön újabb elméleteivel, azt fogjuk találni, hogy ezek az újabb elméletek voltaképpen csak részletezik az ösztön fogalmát és itt-ott tapasztalati úton világosítják s erősítik meg az itt elmondottakat.

Az ösztön újabb irodalmából említsük meg először az állatvilág egyik nagyon kiváló ismerőjét, az angol Hingston-nak tanát.⁷ Hingston minden habozás nélkül ismeri el azt, amit már Lotze is jól látott, hogy t. i. az ösztön meghatározhatatlan. Amint nem tudjuk közelebbről meghatározni, mit kell értenünk a fajon, éppen úgy nem tudjuk közelebbről meghatározni az ösztön fogalmát sem. De vannak az ösztönös cselekedetekben olyan elemek, amelyek megkülönböztetik azt az intelligens cselekedetektől. Az ösztönös cselekedet mindenekelőtt teljesen független mindennemű instrukciótól: a pók fonja hálóját anélkül, hogy valaha hálót látott volna. Másodszor: az ösztönös cselekedet soha sem asszociálódik valamelyes következtetéssel: a pók nem gondolkozik azon, hogy miként fonja hálóját. Harmadszor: minden ösztönös cselekedetnek van célja, de ez a cél a maga egyéni jellegében a cselekvő előtt ismeretlen: a pók fon, de nem tudja, hogy bogár-fogó apparátust készít. Vagy amint a kiváló francia zoológus és megfigyelő, Fabre mondotta, az ösztönnél nincs számítás és nincs premeditáció, hanem csak egyszerű, vak engedelmesség a harmónia egyetemes törvénye iránt.

Ezzel szemben az intelligencia mindig tudatos ismertetet produkál: az intelligens cselekvő ismeri az ok és az okozat viszonyát, az „azért“-et is összeköti a „mert“-tel. Hingston felfogása szerint az az előrelátás, amellyel a káposztapillangó a maga tojásait káposztába rakja, hogy hernyója azonnal táplálékhoz jusson, nem intelligenciából fakad, hanem csak ösztönös. Itt egy *kell*-ről van szó, amely nem tudja és nem kérdi a *miért*-et. A káposztapillangó a maga természetének szükségességéből cselekszik. Ez a pillangó nem *rakhatja* máshová tojásait. Az ösztön könnyörtelen: a vándorsáskák milliói pusztulnak el — amint ezt szerző megfigyelte — az Eufrates hullámaiban, de a többi mégis folytatja útját észak felé. Igaz ugyan, hogy ezzel szemben azután van a bogaraknak olyan érzékszervük, amilyen az embernek nincs. A bogarak pl. amint

⁷ V. ö. ezeket a fejtegetéseket R. W. G. Hingston: Problems of Instinct and Intelligence c. művével, amely 1928-ban jelent meg Londonban.

mondják, érzékenyek az ultraviola sugarak iránt, amelyek iránt az ember vak. A vándorsáska bír impulzussal arra, hogy különböző időkben és különböző irányban induljon útra a tengeren, hegyen, folyón stb.

Az ösztönös cselekedetek keletkezését is igyekszik Hingston megmagyarázni, mégpedig a következőképen. Azok a tevékenységeink, amelyek az ösztönös cselekedetekhez legközelebb állanak, úgy keletkeztek, hogy előbb megfontolt cselekedetek voltak s azután váltak automatikusakká. Pl. a jól bicikliző biciklista automatikus már ugyan, de előbb igen megfontolt és tudatos volt. (I. m. 267. sk. ll.) Ennek az egyéni automatizmusnak fejlődése mutatja, hogy miként fejlődött ki a faji automatizmus. Úgy fejlődött ki, hogy az egyéni megfontolt cselekedet a faji fejlődés folyamán mindig hasznosnak bizonyulván, végre tudattalanná, azaz ösztönössé vált. A bogarak kevés intelligenciájú tevékenysége lett forrása ösztöneiknek. Mert az kétségtelen, hogy a bogarak cselekedeteiben vagy mondjuk helyesebben, tevékenységeiben van egy nagyon kis adag intelligencia, de még ezt sem örököli az egyes, hanem maga szerzi meg; de ez az intelligencia sokkal ködösebb és tökéletlenebb, mint maga az ösztön.⁸

Hingston ezekben a fejtegetésekben igen jól emeli ki az ösztönös tevékenységek jellemvonásait és sejteti, hogy az ösztön és intelligencia nem alkotnak olyan ellentétet, mint azt rendszeren a pszichológusok is gondolni szokták. Az ösztönös tevékenység alapja magában az állati organizmusban van s éppen ezért az ilyen tevékenységekben benne van a kényszer vonása is, anélkül azonban, hogy a kényszer kizárná a cél fogalmát. Ámde az a viszony, amely van az ilyenemű tevékenységek és a cél között, nem jut világos kifejezésre ezekben a fejtegetésekben, habár az intelligencia nyomai elég világosan tárulnak fel azokban a megfigyelésekben, amelyet Hingston mindenképen értékes könyvében közöl.

Az ösztön fogalma világos kifejezést nyer *William James* nagy lélektani munkájában is.⁹ W. James az ösztönös cselekedetek fogalmát a többi lelki jelenségek sorába állítva a maga egészében tekinti és így törekedik annak meghatá-

⁸ „If Instinct be compared to a vast river flowing in a steady and unchanging cours, then intelligence is like the ripples on its surface that alter with every breeze“ (i. m. 282. l.).

⁹ The Principles of Psychology. II. kötet 383. sk. ll. Megjelent a könyv 1908-ban, Londonban.

rozására. Megállapítása szerint ösztönön rendesen azt a cselekvési képességet (the faculty of acting) értjük, amely bizonyos célokat teremt anélkül, hogy előre látná ezeket a célokat és anélkül, hogy erre vonatkozólag akármiféle oktatást nyert volna. Ezek az ösztönök bámulatos cselekvési tendenciák (admirably definite tendencies to act) s ezek közé odaszámítja pl. a nevetést, tüsszentést, köhögést stb. is. Ezek az ösztönök az állattal és emberrel közös tendenciák s mi az állati ösztönöket csak a magunk ösztöneiből ismerhetjük meg.

James elmélete szerint az ösztöni tevékenységeknek nagyon jellemző vonása az, hogyha az ilyen aktus az emlékezettel bíró állatokban egyszer már megismételtetett, azonnal megszűnik „vak” ösztönnek lenni. És továbbá, az értelemnek nincs annyi ereje, hogy valamely ösztön tevékenységét meg tudja akadályozni; az ösztön tevékenységét csak egy másnemű ösztön neutralizálhatja. Ami az ösztönök különböző fajtáját illeti, errenézve James érdekes megjegyzéseket tesz s a különféle emberi ösztönök felsorolását és jellemzését is adja, anélkül, hogy a teljességre igényt tartana. Ezek a fejtegetések azonban minket problémánk szempontjából nem érdekelnek s megbeszélésük igen messzire vezetne. Fejtegetéseire meg kell azonban jegyeznünk, hogy azok bármily finomak és világosak is, éppen a főkérdésre nézve hagynak teljes bizonytalanságban: azt nem tudjuk meg belőlük, hogy az ösztönöknek miféle jelentésük van az emberi lélek s még kevésbbé az emberi egység szempontjából. Pedig e kérdésnek eldöntése magának az ösztönnek megértése szempontjából is nagyfontosságú, mert végső elemzésében úgy áll a dolog, hogy az ösztön nemcsak a léleknek, hanem az organikus és életes egységeknek is alapja és főbiztosítóka, mint ezt talán fejtegetéseink folyamán sikerülni fog kimutatnunk.

Az ösztönnek az emberi lélek szempontjából való nagy fontosságát az újabb irodalomban talán senki sem látja oly tisztán és nem domborítja ki oly erőteljesen, mint a nagy angol pszichológus, *William Mc Dougall*. Az ő egész lélektana azon a meggyőződésen alapul, hogy az ösztönök nélkül sem az állati, sem az emberi lélek egyetlen jelensége sem érthető meg. Ő maga egyik művében „hormic psychology”-nak nevezi tanát. Ez a hormic psychology azt tanítja, hogy mindenfajta állati lény úgy van alkotva, hogy bizonyos természetes célokra törekszik, amelyeknek elérése kielégíti az állati lény megfelelő szükségleteit. Ezek

a szükségletek és azoknak kielégítésére való törekvés együtt születik az állati lényvel és tovább plántálódik nemzedékről-nemzedékre. Az ember minden törekvésének alapjai az ilyen veleszületett ösztönök, vagy amint később Dougall inkább szereti mondani: „propensity“-k, amely kifejezést talán legtalálébban a „hajlam“ szóval lehetne fordítani, habár bizonyos, hogy ez a szó sem fedi teljesen azt a jelentést, amely az angol szóban kifejezésre jut.¹⁰ A szociális lélektanról írt nagyon elterjedt művében Dougall az az egész szociális lélektant az ösztönök tanára építi föl.¹¹ Az emberi léleknek — úgymond szerzőnk — vannak bizonyos veleszületett és öröklött tendenciái, amelyek minden gondolkodásnak és cselekvésnek mozgató erői és lényegszerű forrásai; ezek az öröklött tendenciák azok az alapok is egyszersmind, amelyeken az intellektuális funkciók vezetése mellett az egyesek és nemzetek jelleme kifejlik. Ezek a veleszületett tendenciák igen különböző erejűek a különböző fajok egyéneinek született konstitúciója szerint és a kultúra különböző fázisaiban igen különböző módon és mértékben favorizálnak vagy vettetnek el a különböző szociális körülmények által. Ámde minden kor és minden faj közös kincsei. Sőt, ezekkel a tendenciákkal találkozunk már a magasabbrendű állatoknál is. Ezek a tendenciák neveztetnek Dougall által ösztönöknek s amint fentebb láttuk, később, minden félreértés elkerülése végett az angol propensity szóval.

Ha már most az ösztön nagy fontosságát beláttuk és szerepének nélkülözhetetlenségét elismertük, akkor jó lesz szemügyre vennünk azokat a fejtegetéseket, amelyeket Dougall különböző műveiben és különböző összefüggésben ad az ösztön fogalmáról. Az előbb említett szociális lélektani munkájában (25. l.) azt olvassuk, hogy az ösztön pszichofizikai diszpozíció, amely akként határozza meg birtokosát, hogy az észrevesz, megfigyel bizonyos tárgyakat, hogy tapasztal bizonyos emocionális ingerlést az így észrevett és megfigyelt tárgy kvalitása által s ezzel a tárggyal szemben egészen bizonyos módon cselekedik, vagy legalább indítatva érzi magát, hogy cselekedjék. E meghatározásból nyilván következik, hogy mindenki helytelen úton jár, aki az ösztönös tevékenységeket tudattalan tevékenységnek

¹⁰ V. ö. *Energies of Men* c. művének 26. sk. lapjaival.

¹¹ *An Introduction to Social Psychology*. 22. kiadás, London, 1931. 16. sk. ll.

tekinti. Ha az ösztön lélektani aspektusát figyelmen kívül hagyjuk — úgymond Dougall — akkor nem leszünk képesek megérteni azt a szerepet, amelyet az ösztönös tevékenység az emberi szellem fejlődésében, az egyesek és népek társadalmi magaviseletének, viselkedésének meghatározásában visz.

Az ösztön fogalmának ismeretéhez még közelebb visznek azok a fejtegetések, amelyekben szerzőnk azokat a különbségeket sorolja föl, amelyek az ösztöni tevékenységet az anorganikus világ mindennemű jelenségétől megkülönböztetik. Először: az ösztönös tevékenység megkülönböztető jegye a mozgásnak bizonyos önkényessége és a kezdeményezés ereje. Második megkülönböztető jegy a megmaradásra, a perzisztenciára való tendencia. Harmadik jegy a perzisztens mozgások vagy irányok variációja. Negyedik jegy a mozgások megszűnése, ha a cél eléretett (de előbb nem). Ötödik jegy az, hogy az ösztönös mozgások bizonyos módon anticipálják, előkészítik az új helyzeteket, amelyek teremtésére tulajdonképpen ők maguk törekednek. Hatodik jegy az, hogy a mozgások ismétlése, amelyet a mozgások láncolata idézett elő, a mozgásoknak ismét hasonló láncolatát idézi elő, csak hogy ezek a mozgások bizonyos tökéletesedést mutatnak hatékonyság tekintetében az előző mozgásokkal szemben, azaz gyorsabbak, gondosabbak, finomabbak stb. És végül a hetedik megkülönböztető jegy az, hogy az ösztönös (itt „purposiv“-nek is nevezi Dougall) tevékenység bizonyos értelemben teljes, totális reakció, azaz oly tevékenység, amelyben, amennyiben ez szükséges, az egész organizáció részt vesz s az egész organizáció erői egy cél felé törnek. Ez a hét jegy sem az anorganikus, sem a reflex mozdulatokban nem található meg. Az ösztönös cselekedetben mi egészen jól érezzük, hogy abban, mint cselekvő és aktív személyek részt vevünk, abban aktíve érdekelve vagyunk.

Mindezek a megkülönböztető jellemvonások feljogosítanak minket arra, hogy az ösztönös tevékenységet ne tekintsük történések pusztán mechanikus egymásrakövetkezésének, hanem oly cselekvési módnak, amely bizonyos fokig az organizáció mentális vagy lelki természetét fejezi ki.¹² Különösen fontos a harmadik jegy kiemelése: a legalsóbbrendű állatoknál is látjuk, hogy az ösztönös tevékenység meglepő változatosságra képes. Az állat, ha első

¹² V. ö. az egészet az Introduction stb. 400. sk. 11. fejtegetéseivel.

erőfeszítése nem sikerült, megváltoztatja tevékenysége vonalát és másik vonalat kísérel meg. A magasabbrendű állatoknál a mozdulatoknak ez a változatossága inkább szabály, mint kivétel. Ilyenek pl. azok a mozdulatok, amelyeket a galamb végez, amikor a nőténynek udvarol és magának megszerezni akarja. Az ösztönnek ez az alkalmazkodása a pillanat által adott körülményekhez az ösztön valódi lényege; és ez az alkalmazkodás abban nyilvánul meg, hogy először egy, azután más mozgató mechanizmust visz bele a cselekedetbe az ösztönös tevékenységet végző állat és pontosan azokhoz a körülményekhez alkalmazkodik, amelyekhez való alkalmazkodását a pillanat megkívánja. Nem áll meg tehát az az ellenvetés, mintha az állatok ösztönös tevékenysége nem lenne egyéb, mint fizikai ingerekre adott mechanikus feleletek reflex akcióinak láncolata.

Az ösztön fogalmának meghatározása folyamán Dougall erőteljesen emeli ki azt a tényt, hogy az ösztön és az intelligencia nem ellentétesek.¹³ Sőt ellenkezőleg. Az intelligens alkalmazkodás már az alsóbbrendű állatoknál is segítségére siet az ösztönös tevékenységnek, amely vele észleltetett. Minden bogárnak képessége van arra, hogy ösztönös magatartását hozzáalkalmazza az egyéni, speciális körülményekhez. Ilyen alkalmazkodás nélkül az ösztönös magatartás nem is éri el célját. Ha különbséget akarunk tenni az ösztönös és az értelmes cselekedet között, akkor azt mondhatjuk, hogy az ösztönös tevékenységben az állandó dominál, az értelmes cselekedetben pedig a változó. Ha az állandót C betűvel, a változót V betűvel jelöljük, akkor az ösztönös tevékenységben $C > V$, az értelmes cselekedetben ellenkezőleg $C < V$.

Ha közelebbről az *emberi* ösztönöket tekintjük, akkor reá kell jönnünk arra, hogy tökéletesen igaza van Dougallnak, amikor azt hangsúlyozza, hogy az emberi ösztön a fejlődés folyamán nagyon komplikálódott. Ezen komplikációnak négy fajtát különbözteti meg.¹⁴ 1. Az emberi ösztönös reakciók nemcsak olyan tárgyak észrevételére történnek, amelyek közvetlenül ingerlik a velünk született diszpozíciókat, hanem a tárgyak képei (ideas) által is. 2. A testi mozgások is, amelyekben az ösztön kifejezést nyer, végtelenül módosulnak. 3. Megtörténik, hogy az emberi ösztönös tevékenységeknél egyszerre több ösztön is ingereltetik.

¹³ *Energies of Men*. 30. sk. 11.

¹⁴ *V. ö. Introduction* 45. sk. 11.

4. Az ösztöni tendenciák többé-kevésbbé rendszeresen organizáltak bizonyos tárgyak vagy eszmék, képek köré.

Az ösztönnek ez az elmélete az *Energies of Men* újabb, 1935-i kiadásában bizonyos módosuláson ment át, anélkül azonban, hogy maga az alapkoncepció megváltozott volna. E fejtegetések értelmében az állati energia irányított energia egy cél felé, azaz aktív energia. Minden ösztön organizált rendszere magában foglal egy úgynevezett propensityt, amely, ha aktívvá lesz, szül egy cél felé irányuló energiát. Az ösztönös tevékenységek sorozatának alapja ezek szerint a propensity, amely velűnkszületett és bizonyos képességekre vezet. A dolog tehát így áll: az ösztön organizált rendszer, amelynek alapja a velűnkszületett propensity, amely propensity szül energiákat és képességeket, amelyek által az ösztön a cél felé halad. Ahol az organizmusban öröklés ereje által ilyen komplexum megéri és erőre kap, ott előáll az ösztön. A propensity tehát bizonyos tekintetben azt a velűnkszületett konstitúciót jelöli, amelynek természete és funkciója az, hogy alkalom adtán szűljön egy aktív tendenciát, amely ismét nem egyéb, mint egy cél felé irányított aktív energia. A propensity aktíválja a tendenciát, amely a maga részéről az állat képességeit (abilities) állítja akcióba. Ekként alakul ki ez az egyenlet: propensity + abilities együttevve az állat organizációjának funkcionális egységét alkotják, amelyet ösztönnek (instinct) nevezünk. A helyzet tisztázását szolgálják a következő megállapítások: A propensity kétségkívül tendencia, de nem cselekvő, aktív, hanem rejlő, latens energia. A propensity és az aktív energia között tett különbség analog azzal a különbséggel, amelyet tenni szoktak a fizikában és kémiában a potenciális és a szabad vagy aktív energia között.

Az egy cél felé irányuló tendenciák együttevve teszik a conatic unityt, egy összefüggő és szukcesszív folyamatot. A lelki élet szempontjából fontos tudnunk azt, hogy ezek a tendenciák, ha már egyszer egy cél szolgálatába állítottak, akkor erővel bírnak arra, hogy minden akadályal szemben egyenest a cél felé törjenek. Sőt, az egyszer aktívvá tett tendencia a tudat alatt is tovább működik még akkor is, ha figyelmünket már elfordítottuk róla. Tény továbbá az is, hogy az egyik propensity erősebb tendenciát szül, mint a másik s a tendencia ereje mindig a prepotenciától függ: az őz félelmét legyőzi a nagy éhség, mikor élelmet keres.

Dougall ösztönelmélete elég világosan mutat rá arra a fontosságra, amellyel az ösztönök az ember és az állat lelki életének egysége szempontjából bírnak. Azt is jól látja Dougall, hogy az emberi organizmus az organizmus általában, rejlő tendenciák szerves és komplikált egysége, amely egység ezen tendenciák aktiválódása által alakul ki és tartja fenn magát. A propensity gondolata metafizikai gondolat, amely nem mond semmivel sem többet, mint az ösztöné; legfeljebb csak arra jó, hogy az ösztön metafizikailag helyesen kialakított fogalmát zavarja és a tényállást feleslegesen bonyolítsa. Az ember rejlő tendenciái éppen az ösztönök tevékenysége során lesznek aktívvá és alakítják ki az emberi egységet mind tökéletesebben, amint ezt az emberi ösztönök komplikált volta és nagy száma elég világosan mutatja. Az egész ösztöni organizáció pusztán csak az ösztöni tevékenység által fejlődik ki és növekedik, amint ezt főként az értelmi tevékenység példája mutatja. Minél nagyobb mértékben tevékeny értelmi ösztönünk, annál nagyobb mértékben növekednek és alakulnak ki értelmi képességeink.

Sajnálunk kell, hogy Dougall, aki az ösztönnek lelki vonatkozásait oly tisztán látja és oly élesen emeli ki aényt, amely szerint ösztön és intelligencia között ellentét nincs, nem tér ki sehol annak a problémának tisztázására, hogy miféle viszony van az ösztön és a tudat között. Az intelligencia tevékenysége természetesen a tudat tevékenysége által kísértetik; nincs értelmes cselekedet, amely ne lenne tudatos cselekedet. Ámde az ösztön nem értelmes cselekedet, habár másfelől az ösztönös cselekedetekbe már a fejlődés igen korai szakában elvegyül az értelemnek homályos és bizonytalan fénye. Itt tehát jelen kell lennie a tudat bizonyos fokának is, ami felett nem is lehet kételkednünk, ha az ösztön természetével és lényegével kellőképpen tisztába jöttünk. Hogy az ösztön organikus egységének éppen legmélyebb alapját nem tudjuk a tapasztalat eszközeivel megmagyarázni és metafizikai feltevésekre vagyunk utalva, ezt nem tagadhatjuk. De éppen ezért még nyomatékossabban kell hangsúlyoznunk és lehetőleg kimutatnunk azt a szerepet, amely a tudatot ennek az alapvető egységnek magyarázatában megilleti. Ebben az organikus komplexumban, amely úgy jön létre, hogy az inger hatása folytán a rejlő tendencia aktív tendenciává lesz és igyekezik az ember veleszületett képességei segítségével megvalósulni, ebben a komplikált egységben ott van az emberi

tudat is, amely nem kevésbé ösztön, mint a többi ösztönök bármelyike. A tudat és az öntudat fogalmainak s funkcióinak megvizsgálása által még nagyobb fény derül az ember lelki életére és az egész emberi organikus egység kialakulására, sőt éppen csak ezen vizsgálat tesz minket képessé arra, hogy ezt az egységet a maga lényegében megértjük. Dougall lélektanának, amely iránt pedig nagy hálára vagyunk kötelezve különösen az ember szociális életének megismerése terén, fogyatkozása éppen az, hogy ennek a két tevékenységnek lényegét megállapítani és köztük és az ösztönök között levő viszonyt megvizsgálni elmulasztotta. Ha a tudatnak és öntudatnak helye van az emberi lélekben — már pedig erről senki sem kételkedik —, akkor az ösztönös tevékenység kifejlése és gazdagodása során mindkettőnek fejlenie és gazdagodnia kell. Még akkor is, ha mindkettőt az ösztönök ellenségének fogjuk fel.

Az ösztön újabb elméletéről nem lehet szólanunk anélkül, hogy meg ne emlékezzünk Klagesnek nagyszabású és sok tekintetben mélyhatású lélektanáról. A következő sorokban röviden vázolni akarjuk Klagesnek ösztönelméletét, amint az *Der Geist als Widersacher der Seele* című nagy művében fejlik ki előttünk. Ez az egész gondosan kidolgozott és mélyenjáró ösztönelmélet a legmélyebben függ össze Klagesnek a lelki élet lényegéről való felfogásával, de minket csak éppen a mi problémánkra való vonatkozásában érdekel. Minden ösztönzés (Antrieb) mozgásra való ösztönzés — kezdi fejtegetéseit Klages — és amilyen kevésbé képes ilyen ösztönzéseket megélni valamely test csak azért, mert test, éppen olyan kevésbé lenne képes valamely lélek ösztönzéseket érezni, ha nem tartoznék valamely mozgásra képes testhez. (I. m. 576. l.) Valamely megélt ösztönzésnek nem kell mindenképen mozgásba átmennie és a mozgásban hatnia, de éppen olyan bizonyos az is, hogy minden ösztönzés mozgásban lesz hatóvá, ha a mozgás folyamatát nem keresztezik ellenösztönzések. Az ösztönt (Trieb) tehát nem úgy kell meghatározni, mint ösztönzési élmények maradandó és állandó alapját, hanem röviden *vitális mozgási oknak* nevezendő az. Van pedig minden ösztönnek két egymással polárisan ellentétes vonása: az *intenzitás* vagy erő és a *kvalitás* vagy fajta (Artung). A szomjazás pl. kvalitatíve különbözik az éhségtől, de a heves szomjazás a gyenge szomjazástól intenzitás tekintetében.

Ami az ösztönök kvalitását illeti, tudnunk kell mindenekelőtt azt, hogy az ösztönök tárgyilag közelebbről nem határozhatók meg, ha csak nem azon képek által, amelyekkel a teljesülés esetén az ösztönhordozó ösztönzéséhez mértén egyesül, vagy amelyektől ösztönzéséhez mértén menekül. Ebből különben az is meglátható, hogy a fogalom-megelőző valóság-élmények számára miért szemlélhetők a képek azon vonásai, amelyek, a fogalmakhoz mértén, az egyetemesség igen magas fokával bírnak. Ha pl. Aristoteles az éhséget a szárazzal és a szilárdval, a szomjút a folyékonnyal és nedvessel való egyesülés ösztönének nevezi, akkor a száraz és a nedves, ez a két absztrakt tulajdonság úgy jelenik meg, mint ami a két ösztön céljának különbözősége által közvetlenül „alá van építve” (unterbaut), meg van alapozva. És amilyen bizonyos az, hogy az ösztönzések céljai között való különbségek csak a beteljesítő képek között levő kvalitatív különbségek által jellemezhetők, éppen olyan biztos az is, hogy a képeknek nincs olyan megélhető különbsége, amely az ösztönzésre képes lényben az ösztönzések kvalitatív változásaival ne járna együtt. Ezt a komplikált ténymegállapítást Klages a következő példával igyekszik megvilágítani. Így a szomjúság általános kvalitatív meghatározottságán belül, amely a folyékony dolog jellemének felel meg, éppen olyan sok válfaja van a szomjúságnak, mint ahány képíleg különböző folyadék, amely a szomjúságot csillapítani képes. Tehát kvalitatíve nemcsak az éhség különbözik a szomjúságtól, hanem kvalitatíve különbözik a vízivás által okozott élvezet attól az élvezettől, amelyet a tejivás okoz, sőt továbbmenve, a bordeauxi bor ivása által okozott élvezet is különbözik attól, amelyet a rajnai vagy a tokaji bor ivása okozott. De jelentőséggel bírhat az ösztön alakulására az is, hogy vajjon egy csészéből iszom-e a bort vagy pohárból. E fokon azután az egyesnek ösztönei is szinte határtalanul szaporodnak úgy, hogy ilyenformán az ösztönöknek nem százait, hanem ezreit lehetne felsorolni. A teljesen kifejlett emberiségre nézve a milliós számok sem lennének elegendők, hogy ösztöneinek alfajait felsoroljuk. Erre nagyon világos, nagyon tanulságos, de rendkívül komplikált például a szeretetet és annak végtelen válfaját hozza fel Klages. Itt kiderül, hogy nemcsak a nő szerelme egészen más kvalitású a férfi iránt, hanem a férfi szerelme is más kvalitású a nő iránt s a homoszexuális embernek egész világképe más, mint a nő-szerető férfié. Ebből azt lehet megállapítani, hogy minél

nagyobb valamely érzéki lény szükségleteinek kvalitásbeli ható tere, annál gazdagabban fejlődik ki számára a jelenségek világa. Ennek a fejtegetésnek további tárgyalásába nincs miért bocsátkoznunk, mert az a problémánk szempontjából immár újat nem mond.

Ellenben figyelmet érdemelnek Klages további fejtegetései, amelyek az egész lelki élet ismerete szempontjából sok eszméltetőt nyújtanak. Kiindulnak ezek a fejtegetések a szemlélet lényegéből; a szemlélet mindig a szemlélő alany és a hatókép polaritásán alapul. Ugyanez a polaritás nyilvánul meg az ösztönzéseknél is. Az ösztönzés (Trieb-antrieb) a kiegészítő képpel *összefügg* és nemcsak viszonyul a képhez. Ha már most a lelki szemlélethez visszatérünk, azt fogjuk találni, hogy ez a szemlélet csak akkor állhat elő, ha bizonyos összefüggés és bizonyos idegenség van a szemlélet és a kép között. Ha a lélek a képet nem mint tőle idegent szemlélné, akkor reánézve nem léteznék kép. Ha pedig nem függne össze a képpel, akkor vége lenne a szemléletnek. De ha a képet is, a lelket is testtel látjuk el, akkor az idegenség megmarad, de lényegileg elváltozottan tűnik fel az összefüggés. A megtestesített kép ugyanis oly messzire esik a testtől, hogy semmiképpen sem látjuk be, hogy ez a kettő hogyan függhet össze egymással. Ezért szemléletesség okából Klages ezt a tételt állítja fel: úgy az összefüggés, mint az összefüggés tökéletlensége most abban nyilatkozik meg, hogy a képből egy *vonzás* (Zug) indul ki, amely a testtel ellátott lélekben ösztönzést okoz, hogy a lélek mozdulatokat hajtson végre a testtel ellátott kép érintése vagy éppen bekebelezése céljából. (I. m. 584. l.)

Ha azt kérjük tehát, hogy mi indítja az embert vagy állatot arra, hogy a szomszúság állapotában vizet keressen, mást nem mondhatunk, csak azt, hogy benne a víz *képe* hat a vízhez való vonzás által. Ezt a ható vonzást mindenképen föl kell tennünk, mert különben sehogy sem tudjuk megmagyarázni, hogy a testben levő bármiféle benyomások miként lehetnek okai egy olyan mozgásnak, amelynek célja éppen a víz megtalálása. Azzal nem lehet itt érvelni, hogy a víz fantazmája indította az állatot vagy embert a víz megkeresésére, mert hiszen ilyen fantazma meglétele teljesen ki van zárva az alsóbbrendű állatoknál. Csak nem gondoljuk azt, hogy a polip, ha éhség támadja meg, minden két peroben kinyújtja tentaculumát a táplálék után, — az eledel fantazmája által indítatva célszerű cseleke-

detre?! De ezenfelül, ha tudjuk, hogy a képek szükségszerűen élnek s élő valóságoknak kifejezői, akkor teljesen mindegy akár azt mondjuk, hogy a szomjúhozóban a folyékony dolog képének vonzása hat, akár azt, hogy benne a *vízlényeg*, a *folyadéklényeg* működik. (Wasserwesen, Flüssigkeitswesen.)

Bármint tekintsük is a dolgot, annyit el kell ismerünk, hogy az ösztönt és az ösztön célját két olyan pólus egybetartozásából kell megértenünk, amely két pólust mindkettőt átfogó organizmus kerete tart egybe. A víz képe és a szomjúzó lélek között egy összekötő kapocsnak kell lennie.

Mindezek után azonban ismét egy új kérdés vetődik föl: miért van az, hogy az az elválasztottság, amely a tápláló folyadék és a szomjuhozó lélek két különböző testváltából adódik, a folyadéknak a lélekre való vonzásának formájában jelentkezik? Vajjon nem állhatna-e elő ez a vonzás egy testetlen lélekben? Nem. Mert a testetlen lélek egy hely nélkül való lélek is lenne, amelyre nézve ezért közte és a kép között, amellyel éppen most összefügg, nem lehetne semmiféle távolság.

Ennek a vonzásnak megértéséhez közelebb jutunk, ha eszünkbe vesszük még a következőket. Csak a lélek és kép összefüggésének megzavarására kell gondolnunk, hogy belássuk: a közvetlenül megélt szomjhoz hozzátartozik, benne van egy minőségileg sajátos *hiányérzet*. Általában minden sóvárgás és vágy hiányérzettel, nélkülözéssel stb. jár. Az ösztönzés kvalitatív jelleménél hiányérzetnek nevezzük azt, ami az ösztön beteljesítő céljával való megélt összefüggéshez az egyén lelkében hozzájárult. Ezt a hiányérzetet az jellemzi, hogy mindig valamely határozott hiánynak az érzete. A szomjazás az ital hiányának, az éhség az étel hiányának érzése. Éppen így az ösztönzések nem pusztán intenzitások, mint a fizikai energia, hanem *irányított* erők és intenzitások. Ezt a hiányérzetet az is jellemzi, hogy jól lehet az ösztön kvalitásához tartozik, mégis átmenetet képez az ösztön intenzitásához: „erős éhség” egyjelentésű ezzel a kifejezéssel „erős ételhiány”. Az ösztön intenzitása azonban nem esik össze a hiány hevességével. Valaki egy sziklatetőn állva erős nyomást érezhet, hogy az alatta tomboló tengerbe vesse magát, de mégsem lesz hajlandó ezért valamely hiányérzetet tenni felelőssé, mint ahogy többórai járás után egy vizespohár kiürítéséért az ital hiányérzetét tenné azzá.

A testbezárt lélekben ezek szerint az életfolyamat két oldalt mutat: az érzéki benyomásokat és az ösztönzést, amelynek van kvalitása, amely a kép vonzásából és a képelfogadó egyén hiányérzetéből folyik egybe, és van ereje, amely a szemlélés mélységével és a hiány nagyságával emelkedik. Ha pedig tudjuk, hogy az érzékelés a benyomás élményeivel jár együtt és a benyomások a jelen jellemével bírnak, akkor könnyen tehetünk különbséget ösztönzés és benyomás között. *A benyomásban a jelen szemléletes jelensége hat, az ösztönzésben egy nem jelenlévő kép nemszemléletes vonzása.* (I. m. 593. l.) Ezek a benyomások igen szemléletesen mutatják ezt a viszonyt, amely van a test és a lélek között. A testbe zárt test ugyanis nem közvetlenül nyeri a maga képeit, hanem a benyomások útján, amelyeket nekünk érzékszerveink közvetítenek. A belső, testi benyomások is igen nagy részben külső benyomásokat közölnek. Az összes benyomásokkal impulzusok járnak együtt s ezért „testbe zárt lélek” alatt egyformán értendő a benyomások és az ösztönzések felvételére és befogadására való képesség. Ekként a lélek passzivitásának ellenpólusa a test tevékenysége azzal a hozzátétellel, hogy a test ilyen módon közvetíti a képek vonzását. A test működése és a képek vonzása között tökéletes összefüggés van; ha ez az összefüggés nem lenne meg, akkor a vitális mozgási ok a mechanikus mozgási októl semmiben sem különböznék. Az állatra nézve, amely számtalan mozdulatot végez, amíg eljut a szomjúságcsillapító vízhez, ez a vízivás valóban vitális oka ezeknek a mozdulatoknak. Csak élmény bekapcsolása által vagyunk mi képesek okát adni oly tényállásban előforduló mozgásoknak, amely tényállás a mozgás megkezdésének pillanatában éppen úgy, mint egész lefolyásában *egyáltalában nem volt adva* (noch gar nicht gegenwärtig ist), s az ilyes okokat csak az elszenvedett ösztönzés célmeghatározottságából tudjuk leolvasni. Ezért az ösztönöket „élő erők”-nek nevezhetnők, amelyeknek élőmivolta a mechanikus erőkkel ellentétben abban keresendő, hogy ezek célszerűen működő erők s tehát megelékesített (*beseelte*) erők. Igaz ugyan, hogy ily módon egy még csak elkövetkezendő eseményt teszünk egy jelenlévő esemény alapjául, pl. a vízivást egy transzlátorikus kereső mozdulat okául, de mégis, ha figyelemmel vagyunk az ösztönösztönzés tudattalan voltára, akkor vissza kell utasítanunk azt a gondolatot, mintha az ösztönzés hordozója a *jövőre* viszonyulna; ehhez ugyanis a tárgyi idő lefolyásának tudására lenne szükség. Minden

mozgás iránya s tehát annak a mozgásnak is, amely egy ösztönösztönzésnek köszönheti keletkezését, a térben való irány és a vitális idő, amely itt szerephez jut, *nem* jelent mérhető távolságot a most és a később között, hanem *létesítési alapja* annak, amit mi tárgyasítva jövőnek nevezünk.

Elérkeztünk immár ahhoz a ponthoz, amelyben maga Klages tanácsosnak tartja az ösztön fogalma határainak élesebb megvonását. Miként a fizikában a gyorsulás szó háromfelét jelent: a sebesség fokozódását, a sebesség csökkenését és az irány változását, éppen így az ösztönösztönzés is növelheti egy mozgás sebességét, illetve a nyugalom állapotát a mozgásba viheti át, vagy csökkenti ezt a sebességet, illetve a mozgás állapotát a nyugalom állapotába vezetheti és végül a mozgás irányát megváltoztathatja. Ha egy darab húst mutatok kutyámnak, felugrik és elkapja azt; ha a macskámat az ablakon kitartva, le akarom eresztetni, karomba kapaszkodik, hogy a fenyegető esés mozdulatát megakadályozza. Meg kell még azt is jegyeznünk, hogy nemcsak a valami felé való mozgás tartozik a cél által meghatározott mozgások sorába, hanem a valamitől igyekező mozgás is, amennyiben előállásának okaihoz a *kikerülés* tendenciája is hozzátartozik. Ha tehát bizonyos amőbák a vízben a fényhasábokat kikerülik, ezt életes ösztönzésből teszik.

De van lényeges hasonlóság is a mechanikus erők és az ösztönösztönzések között. Amiként a fizikai erők működésénél a „potenciális“ és a „kinetikus“ energiák állandó kicseréléséről van szó és megfordítva, éppen így az ösztönösztönzés kifejlésénél is a feszültségi és a mozgási folyamatok állandó kicserélése történik. Továbbá: miként az ösztön, miután célnak van alávetve, a tárgyi idő tekintetében egy eljövendő tényállás előidéző alapjának látszik, ekként a fizikai erőt azzal a sebességgel *méri*k, amelyet egy test mozgási állapotához hozzátesz, azaz annak a térnek a segítségével, amelyet ennek következtében megtenni *fog*.

Eddigi fejtegetéseink eredményét Klages a következő pontokban foglalja össze:

1. Az ösztönösztönzésben megjelenésre képes létezők működő vonása lesz élménnyé, s ezért a szükségképen fellépő mozgási nyomás (Drang) a maga irányát mindig az ösztönnel poláris képektől nyeri.

2. Az ösztönösztönzésben mindig ugyanazon tényállásnak két oldala létesül: a testben gyökerező szükség-

let (vis a tergo) és az enyhülést ígérő kép (vis a fronte) s ezért a képre irányuló mozgás amabból magától fejlődik ki.

3. Az ösztönösztönzés *intenzitásában* általában a szükséglet nagysága s a szemlélet mélysége egymással *ellen*-nyomássá olvadnak össze minden ellen, ami a kiegészítő képpel való egyesülést megakadályozná.

4. A világfolyamat pulzusának megfelelően az ösztön a növekvés és eltűnés ritmusának van alávetve, amelyet az ösztönzés élménye pontosan követ.

5. Csak többösztönű lények vannak; egyösztönű lény nincs. A megkülönböztethető ösztönök sokfélesége mindig egyenlő a szükséglet vagy hiány kvalitatíve megkülönböztethető állapotai sokféleségével, amely sokféleség ismét egyenlő a vonzást gyakorló képek kvalitatív sokféleségével. (I. m. 598—99. ll.)

Mindezek után, ha Klages tanát a maga teljességében akarnók nyújtani, beszélnünk kellene arról a viszonyról, amely az ösztön és az akaratösztönzés között van. Ezek a fejtegetések azonban nagyon messze vezetnének tárgyunktól és problémánk megfajtásához nem sokkal járulnának. Kötelességünk azonban még a fenti fejtegetések megértésének könnyítésére megjegyeznünk a következőket: Amikor Klages szemléletről beszél, akkor szemlélet alatt mindig az élménnyel bíró egyénnek azt a magától való elidegenülését érti, amely által a világ *képeivel* lépünk összeköttetésbe; az érzékelő elidegenedés ellenben a világ testiségével (*Körperlichkeit*) köt össze s ezért nevezhető lenne a képek megtestesítésének, mert hiszen, amint fennebb láttuk, a megtestesülés csak a már megvalósult képen mehet végbe.

Klagesnek itt vázolt ösztönelmélete, amely finom és rengeteg szállal szövődik bele egész lélektanába, igen nagy mértékben járult hozzá az ösztön természetének megvilágításához. Mindenekelőtt fontos kiemelnünk azt az elhatározó fontosságot, amelyet Klages az ösztönöknek az egész testi-lelki élet egységének megértése szempontjából tulajdonít. Az ösztön itt nemcsak amolyan másodrendű járulék, amely inkább az ember állatiasságára emlékeztet, hanem egyenest alapvető és nélkülözhetetlen feltétel, amely egyfelől a test felé tekint, más arcával pedig a lelki élet síkjára néz. Az ösztön testi-lelki polaritása immár eltagadhatatlan ténye az ember organikus egységének. Éppen ilyen becses az a mély filozófiai pillantás, amellyel Klages az ösztön-

nek organikus struktúráját fölismerte és azt mélyreható elemzésekkel megmagyarázni is igyekezik. Nem kevésbé fontos a hiányinger szerepének felismerése; azonban úgy tetszik, hogy ezt a felismerést Klages nem aknáztta ki eléggé és azt a viszonyt, amely az ösztön ezen szubjektív alkotórésze és az egész ösztön struktúrája, valamint a lelki élet egysége között fennáll, meg sem kísérelte kimutatni. Pedig az ösztön a maga szubjektív adottságában éppen ezen az érzenen fordul meg: ahol a hiányérzet nem jelentkezik, ott az ösztön sem lép működésbe. Az ösztön az ösztökére szubjektíve mindig a hiányérzetben reagál. Egészen nyomon járó okoskodás az, amikor Klages az ösztön kvalitását és az ösztön erejét megkülönböztetve, ezt arra használja fel, hogy az ösztön belső alkatába minél mélyebben hatoljon be és ezáltal annak lényegét minél világosabban tárja fel. Idevágó fejtegetései mintaszerűek. A kár csak az, hogy Klages a szellemre sanda szemmel tekintve, azt nem vonja be a fejtegetések körébe, hanem egyenest a lélek ellenlábásává teszi. Pedig egy türelmes és higgadt pillantás meggyőzhette volna őt arról, hogy az ösztönök uralma éppen nem ér véget a lelki jelenségek birodalmában, hanem az ember organikus egységvoltából szükségszerűen következőleg, a szellem birodalmában is érvényre jut. Ennek a ténynek bővebb fejtegetése azonban már e dolgozat harmadik részének alkotója feladatát.

Ha ebben a II. részben előadott ösztönelméleteket egybevetjük és úgy tekintjük meg azokat, lehetetlen első pillantásra észre nem vennünk, hogy ezek az elméletek tudva vagy tudattalanul, de mindig feltételezik a lélek életének organikus egységét és ellene szólnak a lélekről való minden olyan felfogásnak, amely a lelket mechanikus úton elemekből összerakott halmaznak szeretné feltüntetni. Az ösztön célszerűsége már önmagában véve lehetetlenné teszi a lélek mindennemű mechanisztikus felfogását és magyarázatát. De megfordítva is áll a tétel: az ösztön helyes és tökéletes elméletét csak a lélek teleológikus és organikus felfogása alapján lehet adni; a mechanisztikus és atomisztikus felfogás alapján az ösztönszerű tevékenységnek pusztá gépszerűséggé kell válnia, amikor azután az ösztön lényegének és természetének megértésétől olyan messze estünk, amilyen messze csak eshattunk.

Talán nem csalódunk, ha azt véljük, hogy dolgozatunk I. és II. része kellőképpen előkészítette a talajt a III. rész fejtegetései számára, amelyek minden vonalon az ember or-

ganikus egységének talaján állanak és abból a meggyőződésből táplálkoznak, hogy ezen egység tényének elismerése nélkül sem az ember meg nem érthető éppen a maga existenciális mivoltában, sem a lelki élet csodálatos harmóniája fel nem tárható a maga végtelen változatú színpompájában, amely az egyének millió és millió sokféleségében áll előttünk. A mechanisztikus lélektan talán megmagyarázhatná az egyének egyformaságát, de képtelen lenne még csak sejtetni is az egyének egyéni-voltát. A mechanisztikus alapon álló lélektannak tehát akarva-akaratlan „automatákról szóló teóriának” kell lennie, hogy W. James szellemes megjegyzését használjuk. De talán ma már túl vagyunk azon az állásponton, amelyen az ember nem egyéb, mint automaton spirituale. Az ember egy folyton létesülő egység, amely az ösztönök tevékenysége nélkül meg nem érthető.

III.

Amikor tehát az ösztönök megértését akarjuk megkísérteni, előre kell bocsátanunk azt a meggyőződésünket, hogy az emberi lélek egysége nem egyszersmindenkorra megadott szilárd s úgy formájában, mint tartalmában változhatatlan metafizikai egység, hanem folyton a fejlődés állapotában levő, létesülő, dinamikus egység. Ebben a folyton létesülő egységben azonban vannak eredettől fogva megadott, apriori természetű tendenciák, törekvések, amelyek a létesülő egységnek formáját és tartalmát nagyjában véve már eleve meghatározzák. Ezeknek a megadott tendenciáknak és törekvéseknek összességét nevezhetjük a lélek *belső alkatának*, amely belső alkat a fejlődés folyamán valósággá és láthatóvá lesz. Ilymódon nyilvánvaló, hogy a személyiség vagy egyéniség tényleges egysége a személyiség belső alkatának részleges kifejlése és megvalósulása.

Ennek a lelki egységnek ismeretéhez és megértéséhez egészen közel visz annak a kérdésnek vizsgálata, hogy ez az egység voltaképpen minek az egysége? A lelki egység a lélek tevékenységeinek egységéből alakul ki és ezen tevékenységek összeműködésének eredménye. E ponton lesz nyilvánvaló az a szerep, amelyet nemcsak a lélek, hanem az egész ember organikus egységének kialakulásában az *ösztönök* visznek.

Bármiképen fogalmazzuk u. i. az emberi egységet, amely a test, lélek és a szellem egysége, semmiképpen sem lehetséges kikerülnünk és elmellőznünk azt a gondolatot, hogy eb-

ben az egységben eredettől fogva adva vannak bizonyos tendenciák, törekvési lehetőségek, amelyek a fejlődés folyamán rendre-rendre bontakoznak ki. Ezek a tendenciák már a fejlődés elején, mint lehetőségek vannak adva — talán ezeket nevezi *Dougall* propensity névvel — mert ha adva nem lennének, úgy nem lenne lehető az ember organikus egységének fenntartása sem. Ezeknek a tendenciáknak, mint lehető törekvéseknek összességében ott szunnyad a kialakulandó egység, ezen lehető törekvések összessége az a csíra, amelyből az egész lelki élet kivirágzik organikus módon. A kialakulandó egység egész jelleme tehát ezektől a lehető tendenciáktól és törekvésektől függ. Ami ezeket a tendenciákat és törekvéseket illeti, alap-jellemvonásuk az, hogy magukat érvényre juttatni és kifejteni akarják minden körülmények között és minden felbukkanó akadály ellenére. Azaz: *az emberi egységnek apriori megadott tendenciái, amelyek által ez az organikus egység kifejlődik, a maguk legbelsőbb lényege szerint ösztöni természetűek.*

Azt is mondhatjuk, hogy ezek a tendenciák a teljesen kifejlődött ösztönnek alapját képezik. Nem lehet ösztön ezen velünk született tendenciák nélkül. Éppen ezen tendenciák ösztönzése vagy ingerlése indítja meg az ösztönszerű cselekedetet mind az állatoknál, mind az embereknél.

Ha már most az ösztönök természetével közelebbről akarunk megismerkedni, akkor azt kell mindenekelőtt figyelembe vennünk, hogy minden ösztön a maga lényege szerint törekvés lévén, ezért minden ösztönnek közös a formája, t. i. minden ösztön törekvés. A forma egyezése mellett azonban nagyon, végtelenül különböző az ösztönök tartalma, amely alapján véve nem lehet más, mint jelentés, amely éppen megvalósulni akar az ösztönök tevékenysége által. A törekvés mint forma, minden kétségen kívül reflexjellemmel bír, ami azonban korántsem jelenti azt, hogy az ösztön a maga teljes struktúrájában reflexjelleggel bírna. Elég e tekintetben arra mutatnunk rá, hogy pl. a fészeképítés a maga számtalan mozdulatával, térben és időben való sokszor tekintélyes kiterjedésével egyenest ellene mond, hogy pusztán reflextevékenységnek tekintsük. Minden ösztönben van reflexelem, már azért is, mert az ösztönös cselekedetek véghezvitele mindig valamely szervhez van kötve, a szerv működése és minden szerves folyamat pedig — a kíváló biológus és fiziológus *G. Wolff* szerint — volta-képen reflexmozgás, mert a reflex nem egyéb, mint tiszt-

tán testi reakció minden külső vagy belső ingerre.¹⁵ Már pedig az organizmusban, legyen az emberi vagy állati organizmus, olyan mozgást el nem képzelhetünk, amely ne valamely ingerlésre jönne létre. Hogy ezek az organikus és biológiai reflexek azután a célszerűség jellegével bírnak vagy sem, ez a kérdés minket itt nem érdekel. Az is más kérdés, hogy vajjon az így értett reflexben van-e helye valamely lelki tényező közreműködésének vagy nincs. Ez a kérdés a reflex szempontjából bír jelentőséggel. Hogy azonban az ösztön tisztán mechanikus úton az állatnál sem valósulhat meg, azt kellő világossággal kimutatta *Buytendijk* állatokon végzett kísérletek segítségével.¹⁶

Ha így tekintjük az ösztönök szerepét, akkor bátran mondhatjuk azt, hogy a lélek nem egyéb, mint ösztönök rendszere, amely ösztönök egytől-egyig egyetlen és egyetemes ösztönnek, t. i. az önfenntartás ösztönének vannak alávetve és annak szolgálnak. Ha pedig azt mondjuk, hogy az embernek, mint organikus egységnek ösztöne nem egyéb, mint önmagának fenntartása és kialakítása minden ösztöne segítségével, akkor azt is kell mondanunk, hogy a lélek ösztöne önmagának kialakítása és fenntartása az őt *egyénilag* jellemző ösztönei segítségével. Ebben az állításban pedig két dolog foglaltatik: 1. minden ösztön egyénilag színezett ösztön, és 2. minden lelki egység, amely ezen ösztönök segítségével fejlődik ki, merőben egyéni lélek.

Az ösztön közelebbi meghatározását és elemzését kell a következőkben megkísérelnünk. Az ösztön fogalma azonban teljes pontossággal éppoly kevésbé határozható meg, mint ahogyan nem határozható meg közelebből egyetlen végső alapvető fogalom sem. Ha mégis meg kell kísérelnünk meghatározását, akkor ezt talán így fejezhetnők ki: ösztön alatt értjük azt az őseredeti tendenciát, amely a maga formája szerint törekvés, tartalma szerint jelentés; ezen tendencia, amely az ösztönös cselekedetek által valósul meg, mindig céloknak szolgálatában áll a cél tudata nélkül, amint ezt *E. von Hartmann* találóan állapította meg. Mi tehát már magát az őstendenciát ösztönnek nevezzük, míg az egész organikus folyamatot, amelynek során az a tendencia, azaz az ösztön megvalósul, ösztönös cselekedetnek nevezzük.

Az így értett ösztönben már benne foglaltatik a lélek minden irányú működése, természetesen még határozatlan

¹⁵ V. ö. *Lebensproblem*. 353. l.

¹⁶ V. ö. *Psychologie des Animaux*. Paris, 1928. 108. sk. ll.

alakban: az ismerés, törekvés, érzés mozzanata. Mert elemzés során igen könnyen rájövünk arra, hogy az ösztönös cselekedetben benne van maga az egész lélek, mert az ösztön által voltaképpen maga a lélek tevékenykedik a test segítségével. Az ilyenfajta cselekedetek valóban világosan mutatják a test és a lélek polaritását és illusztrálják azt a viszonyt, amely a kettőt organikus egységgé teszi. Minden ösztön mozgását egy kívülről vagy belülről jövő ösztönzés, ingerlés indítja meg s tehát ezt a ingerlést észre kell vennie annak, aki az ösztönös cselekedetek végrehajtója. Az ösztönzés és inger valamilyen tudomásulvétele nélkül az ösztön a maga nyugalmi állapotából ki nem mozdul. Ebben a tudomásulvételben kell látnunk az ismerés csíráját, míg az akarat csírája kétségtelenül abban a törekvésben keresendő, amely a tudomásul vett inger eltávolítására törekedik a rendelkezésére álló mozdulatok segítségével. És végül azt sem lehet tagadni, hogy az ösztönzés nyomán és az inger visszautasítása után is bizonyos állapot létesül; az előbbi állapot kellemetlen, az utóbbi kellemes s tehát ez az állapoti meghatározottság úgy tekinthető, mint az érzés csírája. Azaz: minden ösztön jelent valamit, törekedik valamire és érzi a maga állapotait. Minden ösztönös cselekedet kezdete valamely hiány érzése és vége a kielégedés érzése, legyen bár ez az érzés akármilyen határozatlan és homályos is. Az önmagát érzés éppen olyan elkerülhetetlen az önfenntartás szempontjából, mint amilyen elkerülhetetlen biológiai szempontból a támadó inger tudomásulvétele és az inger eltávolítására való spontán törekvés.

Az ember organikus egységének östendenciáiul tekintett ösztönök, amelyek tehát ennek az egységnek ideális képében már eredettől fogva benne vannak, a külvilág ösztönzésére azonnal működésbe lépnek s ezen ösztönzés nélkül nem lépnek működésbe. Az ösztönzés u. i. a hiányérzetet kelti az állati vagy emberi egységben és ez a hiányérzet kiküszöbölésre szorul, hogyha ez az egység magát fenntartani akarja. Ezért a hiányérzet, amelyet mindig a külvilág ingerlése hoz létre, az élet kialakításában nélkülözhetetlen tényező; nélküle az östendenciák mindvégig lappangó állapotban maradnának és hiányzanék az ideális egységből az a tevékenység, amely nélkül az ideális egység valósággá nem válhatik. A Klages által idézett romantikus *Schubert* éppen olyan szépen, mint találóan mondja: azért, hogy minden egyes lényben a teljesség mellett hiány is találta-tik, Valami, ami lett, és Sok, ami nem lett, ezáltal illeszke-

dik be az egyes mint élő tag, az Egészbe, amelyet át meg áthatnak az élet erői.¹⁷ Az egyesnek hiánya az az edény, amelybe az élet erői beleömlenek.

Az ösztön, hogy célhoz juthasson, tulajdonképen az egész emberi egység szolgálatában áll, de elsősorban az idegrendszer és a mozgató mechanizmus az ösztönök segítője. Az idegrendszer segítségével szerzünk tudomást az idegen ingerről, amely az egységet támadja azáltal, hogy hiányára figyelmezteti, s ezáltal nyugalmában zavarja. Akire nézve ingerek nincsenek, az soha a maga erőinek kifejtésére nem jut, mert megmarad a maga ősi nyugalmában. Az éhség ingere pl. az egész emberi egység ellen intéz támadást s ezzel a támadással szemben a tápláló ösztön az egész egységet, ideg- és izomrendszert egyformán igénybe veszi, hogy a támadást visszaverje. E támadások visszaverése által az ösztön által jelentett tendencia folyton erősödik, az egység mind izmosabb lesz s így voltaképen az egységnek és az östendenciának nyugalmából való kizavartatása egyúttal az egység és az östendencia növekedését is szolgálja. A visszavert támadással szemben kifejtett erő az egész szervezet erősödését is elősegíti s minél nagyobb az ösztönző inger támadása, annál keményebb lesz az ellenhatás is.

Az ösztön ezen megtámadtatásából világos, hogy az emberi, de az állati organikus egység megtámadtatása az ösztönök megtámadtatása által történik, de az ösztönök saját maguk védelmeztetése által történik az egység megvédése is. Minden organikus egység struktúrájában a tényállás az, hogy minden ösztön összefügg minden más ösztönrel, mert másképen semmiféle egység sem lenne megvalósítható. Ezen összefüggés azt is jelenti ugyan, hogy egyetlen ösztön megtámadtatása a többi ösztön megtámadtatásával jár együtt; de jelenti azt is, hogy minden ösztön mindig számíthat a többi ösztön által nyújtott azonnal való védelemre. A megtámadott ösztönt a többi ösztön mind védelmezi. Pl. az éhség ingerének támadását visszaverő ösztönös cselekedet védi a többi ösztönt mind, mert a többi ösztön és az egész organikus egység is pusztulásra van ítélve, ha az éhség támadása sikerrel jár. Ha egy ösztön szenved, szenved a többi ösztön is mind; ha egy ösztön sikerrel tartja fenn magát, ebben a sikerben részes a többi ösztön és az egész egység is, amely által az egyes ösztönök éppen úgy tartatnak fenn, mint az ösztönök által maga az egység. De

¹⁷ V. ö. Klages: Der Geist stb. 590. l.

az ösztönök között való ezen organikus összefüggés teszi érthetővé azt is, hogy miért kell minden ösztönnek tudomásvételi, törekvési és érzési mozzanatokkal bírnia. Ha u. i. ezek közül bármelyik mozzanat hiányzik az ösztönből, a strukturális összefüggés is lehetetlenné válik. Minden ösztönnek nyilván tudomást kell szereznie mind a maga, mind az egész organikus egység megtámadtatásáról, minden ösztönnek törekednie kell nemcsak a maga, hanem az egység ellen is irányuló támadás visszaverésére; és minden ösztönnek éreznie kell úgy a maga, mint a többi ösztön és az egész egység hiányát, valamint az ösztönös tevékenység esetén, kielégedését. Az éhség által intézett támadást elsősorban a tápláló ösztön köteles ugyan *sub poena non existentiae* tudomásul venni, mert ez a támadás őt közvetlenül éri, de kénytelen azt tudomásul venni a többi ösztön is, mert azoknak fennállását is veszélyezteti. Éppen ezért minden ösztön arra tör, hogy a veszélyeztetett ösztönnek segítségére legyen és minden ösztön részt vesz mind a hiány, mind a kielégedés érzésében.

Nincs a testnek egyetlen mozdulása és a léleknek egyetlen rezdülése, amely közvetlenül nem volna ösztönös jellegű. Még a legegyszerűbb reflex-mozdulatokban is ott van az ösztön közbelépése, jóllehet a reflex-mozdulatokban az egység fenntartását csak az organizmus kerületén támadt ingerek veszélyeztetik. Az ösztönök ezen természetében lesz legvilágosabbá az a szoros emberi egység, amelyet okvetlen két tehetetlen részre tép az, aki a testet a lélekkel szembe állítja, vagy a lelket, mint a test ellenlábását tünteti fel. Igaza van *Janet*-nek: nincs egyetlen mozdulása a testnek, amelyet ne kísérne a lélek bár oly kis rezdülése, és nincs a léleknek oly kis rezdülése, amelyet ne kísérne a testnek bár oly jelentéktelennek is látszó mozdulása. Az a két-fajta mozdulás — és azoknak korrelációja, tehetjük mi *Janet* megállapításához — éppen az ösztön megnyilatkozásában a legnyilvánvalóbb. Ahol valamely ösztönben ez az egység, a testi és lelki elemek korrelációja megszűnik, ott megakad teljesen az ösztön működése és megbomlik az organikus egység. Mihelyt az ösztönös tevékenységben a különböző elemek koordinációja lehetetlenné válik, lehetetlenné válik az ösztönös tevékenység, mint rendszer is, s következőképpen kárt vall az egész organikus egység mint zárt rendszer. Ha a kérdést elég türelemmel és behatóan vizsgáljuk, be kell látnunk, hogy minden személyiség és minden Én tulajdonképpen ezen ösztönök állandó korrelá-

ciójában áll, amely korreláció éppen ezért teremtvő erővel is bír. Tehát éppen nem a fejlődés teremtvő, hanem a szoros és szilárd kölcsönviszonyba rendszereződött ösztönök, amelyek valamely kép vagy eszme köré szervezik a lélek jelenségeit. Ha tehát a lelket megtalálni akarjuk, csak itt kereshetjük azt: az östendenciák, az ösztönök állandó és szilárd rendszerében, amelybe csak olyan további elemek vétetnek fel, amelyek ezzel a rendszerrel összeférnek. Az oda nem tartozó elemet ez a szilárd s organikus rendszer kiveti magából, azaz már eleve visszautasítja, mint kvalitásaival ellenkezőt. *A léleknek ez a rendszer-volta az ösztönök rendszer-voltában nyer világos kifejezést.*

Itt vázolt felfogásunkhoz talán a Dougall tana áll a legközelebb, amelyben a lélek szintén úgy jelenik meg, mint rendszer, és pedig azoknak a képességeknek rendszere, amelyek latens-állapotban ott voltak már születése óta az egyén életében. Ezek a potencialitások azután olyan arányban lesznek aktuálisakká, amilyen mértékben növekedik és fejlődik ki az agy mechanizmusa. Ezek a potencialitások — nálunk az ösztönök — változhatatlan rendszert alkotnak: az egyén egész életén át változhatatlan rendszert. Az állati világ egész fejlődése éppen ezen ösztönök differenciálódásában áll: minél nagyobb mértékben specializálódnak az ösztönök, annál több csatorna áll rendelkezésre, amelyen keresztül az életerő az egész organizmusban és az egyes szervekben szétömlik. Az emberben is az egész, nagyon összetett értelmi apparátus is voltaképp a dolgot megtekintve az ösztönös tevékenység szolgálatában áll, elannyira, hogy az emberi organizmus is képtelen lesz minden cselekvésre, ha kivesszük vagy kiöljük belőle az ösztönt. Ezért valóban nem túloz Dougall, amikor az ösztönt az élet, az értelem, az akarat középponti misztériumának nevezi. (Soc. Psych. 44. l.)

Mielőtt azonban fejtegetéseinkben ezen az úton tovább haladnánk, szóljunk valamit az ösztönök osztályozásáról, arról a problémáról, amely az ösztön elméletével foglalkozókat mindenkor élénken foglalkoztatta anélkül, hogy végleges eredményt elérni sikerült volna. A sikertelenségen nem is csodálkozhatunk. Az emberi organikus egység ú. i. rendkívül sok ösztön felett rendelkezik s ezek az ösztönök nemcsak a történelmi fejlődés folyamán különbözöttek igen nagy mértékben, hanem az egyének konstitúciója szerint is specializálódnak. Nietzsche éles szemmel állapítja meg, hogy valamely nép kultúrája éppen e nép ösztöneinek egysé-

gesre szelídítésében és megfékezésében nyilatkozik meg. És ő mondja azt is, hogy egy ember ereje ösztöneinek egy célra irányított összefogásában áll. Ezért egészen természetes, hogy filozófusok, pszichológusok, szociológusok, biológusok az ösztönöknek igen különböző fajtáit sorolják fel s természetes az is, hogy az ösztönök számának megállapításában is teljes az egyenetlenség. Ezek a kísérletek minket nem érdekelnek, de érdekelnek azok a kutatások, amelyek az ösztönök fajtáiról a tudattalan kérdésével kapcsolatban beszélnek. Ezek a kutatások és megfigyelések nyilvánvalóvá teszik azt, hogy az ember organikus egységében van sok olyan ösztön, amely eleddig csak latens állapotban van meg, de napfényre nem jutott, mivel aktiválódását csak a körülmények teszik szükségessé. Így, hogy csak egy példát említsünk a sok közül, az *angol Rivers*, aki a nagy háborúban mint ideg orvos vett részt, igen meggyőzően mutatja ki, hogy miután a háborúban állandóan a legnagyobb ösztön, az önfenntartás ösztöne forgott veszedelemben, a háború olyan folyamatokat és tendenciákat tett aktívvá, amelyek a háború nélkül latens, lappangó állapotban maradtak volna mindvégig. A háború hozta napfényre a veszély ösztönét, amely ösztön Rivers tapasztalatai szerint sokkal fundamentálisabb, mint akár a faj fenntartásának, akár a szociális harmónia megőrzésének ösztöne.¹⁸ Ha csakugyan így áll a dolog — amint nincs is semmi okunk, hogy abban kételkedjünk —, akkor bizonyos igaz, hogy ezeknek a latens ösztönöknek száma soha meg nem tudható és fajtájuk sem vehető számba. Rivers tapasztalata azonban mindenesetre bizonyítja azt, hogy az emberi organikus egység valóban számtalan ösztön rendszerül tekintendő. Bizonyos ebből az is, hogy a fejlődés folyamán sokszámu és sokféle ösztön léphet működésbe, ha a körülmények úgy hozzák magukkal és igen sok ösztön, még a legmagasabbak is csak latens állapotban maradnak, legfeljebb, mint bizonytalan sóvárgás tesznek bizonyosságot maguk mellett, ha az alkalmas körülmények feléledésükhöz és aktívvá lételükhöz hiányzanak. Sok ember tragikuma éppen ebben rejlik.

Az ösztönök fajtájára vagy kvalitására nézve tehát azt kell mondanunk, hogy amíg vannak olyanok, akik az összes ösztönöket egy ösztönre vezetik vissza, mint pl. Böhm az önfenntartás ösztönére vagy Nietzsche a hatalomra való

¹⁸ V. ö. *L'instinct et l'inconscience*. (Páris, 1931.) c. munkájának 5. sk. 11.

ösztönre, addig vannak olyanok is, akik az ösztönök számát végtelennek tartják, pl. Klages, aki, amint fentebb láttuk (v. ö. a II. résszel) még egy s ugyanazon ösztön keretén belül is igen sok, számtalan kvalitást és fajtát különböztet meg. Az ő felfogása szerint végeredményben annyi alfaja van az ösztönnek, ahányféle lehet a kép, amely közvetíti a külső tárgy és az ösztön között. Ezen az alapon természetesen nem is lehet megkísérelni semmiféle felosztást sem, mert a teljesen kifejtett emberiség ösztönéletében ilyenformán millió számra lehetne az ösztönök alfajait megkülönböztetni. Sokkal figyelemre méltóbb az a kísérlet, amellyel Pfänder nagy művében találkozunk.¹⁹ Pfänder azokat a lelki gerjedelmeket, — Regungen — amelyekben a lelki élet kifejlik, tranzitív ösztönök csoportjára osztja fel s ide számítja harmadikul a hangulatokat. A tranzitív-ösztönök csoportjában foglalnak helyet a saját testünkre vonatkozó kognitív és axiológiai ösztönök, de tartoznak ide érzések és praktikus mozgások is, pl. a fej, a test, a mell tartása, amelyekben a test bensejében lefolyó lelki mozgalmak jutnak kifejezésre. A reflexív ösztönök ellenben mind a saját lelkünkre és lelkünkben végbemenő folyamatokra vonatkoznak. Itt első helyen áll az önérték, a saját lelkünk jóságának ösztöne. Idetartozik a szépség, finomság, előkelőség, tisztaság, erkölcsi jóság stb. és ezek ellentéteinek ösztöne. Mindkét csoporthoz tartozik azonban egy-egy teljesítmény-ösztön is, amely az illető ösztönökben kifejezésre jutó értékek megvalósítására készlet. Mindezen ösztönök felett és ezek alapján ott van a legfőbb és egyetemes ösztön, amelyet Pfänder ösösztön névvel jelöl s amely azt mondja, hogy a lélek fejtse ki és juttassa kifejezésre mindazt, ami benne, mint csíra szunnyad. Pfänder tana szerint u. i. a lélek olyan élő lényeg (Wesen), amely azáltal tartja fenn létét, hogy élve állandóan megújítja magát. Ez a felfogás nagy rokonságot árul el úgy e sorok írója, valamint Böhm és Dougall felfogásával: a lélek a maga tevékenységei által tartja fenn önmagát és a benne lappangó tendenciák, erők, ösztönök kifejtése által alakul ki maga is. Az emberi lélek ösösztöne egyenest arra irányul, hogy *meghatározott emberi lelket fejlesszen ki*, és pedig olyan lelket, amely a csírában levő belső alkatnak merőben megfelel. Ezek felett az ösztönök felett pedig uralkodik szabályozólag a

¹⁹ Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie. Halle. 1933.

szabad Én, amely a maga tevékenységével szabadon nyúl bele az ősösztön, a lelki gerjedelmek és ösztönök tevékenységének műhelyébe, hogy azokat a maga uralma alá hajtsa. Hogy Pfänder ezen Én alatt az öntudat tényét és funkcióját érti, ahhoz semmi kétség sem fér.

Mielőtt eddigi fejtegetéseink alapján megkísérelném vázlatos képet nyújtani a lélek egységének kifejléséről, legyen szabad még egy kérdést felvetnem. Mily úton-módon lehet nekünk az állati ösztönöket megismernünk, hogy ezen ismeret alapján az emberi ösztönök ismeretéhez is közelebb férközzünk? Nekünk az állati ösztönök megismerésére és megértésére egyetlen út áll rendelkezésre: a saját ösztöneink megismerése és megértése. Én csak azokat az ösztönöket tudom megismerni és megérteni, amely ösztönök nekem is rendelkezésemre állanak és ezen rendelkezésemre álló ösztönökön keresztül ismerek meg minden más ösztönt. Ezen a tényen változtatnunk nem lehet s tehát bele kell abba nyugodnunk. Minden kísérletezés és megfigyelés bővíti ugyan az állatok ösztöneinek ismeretét, amint ezt pl. a Hinston műve mutatja, de ezeknek a kísérleteknek és megfigyeléseknek eredményeit a magunk ösztönei megértése alapján magyarázzuk és értjük meg. A megértésnek ez az útja azután végzetszerűen húzódik végig az emberi ismeret és megértés birodalmán: mi mindent a magunk szelleme által ismervén meg, magunkból és a magunk megértése által értünk meg. A megértés forrását tehát nem kell magunkon kívül keresnünk; mi magunk megértése ez a forrás, amelyből végtelen gazdagságban buzog az éltető erő, ha magát a megértő szellemet a fejlettség magas fokára emeljük. Ha megértettük a megértés ezen természetét, akkor talán könnyebb lesz számunkra a lelki egység kialakulásának megértése is.

Az emberi lélek egységének kialakulása pedig a következő módon megy végbe. Az ember organikus egységében lappangó, rejlő, latens állapotban ott vannak azok a törekvések és ösztönök mind, amelyek által ez az egység kifejlhető. A kifejlés itt is éppen olyan csíraszerű állapotból indul ki, mint a testi kifejlés és éppen olyan tervszerűséget mutat, mint emez. A kifejlés az ösztönnek bizonyos inger által való ösztönöztetésére indul meg és célra vivő mozdulatok egész sora által megy végbe. Az ösztön és az ösztönzés között pedig a *kép* a közvetítő, amit Böhm már kezdettől fogva jól látott és hangsúlyozott éppen úgy, amint azt napjainkban Klages teszi. Innen van, hogy az ösztön

különösen a fejlettség magasabb fokán egészen a kép szerint tevékeny és az ösztönös tevékenység, mint az ösztönös mozdulatok organikus egysége, ennek a képnek kvalitásához igazodik. Ez a tényállás az állati világban is. Az állat ösztönös tevékenysége is képek uralma alatt áll, sőt meg kell állapítanunk azt is, hogy ezen állati ösztönös tevékenységekben az emlékezet is éppen úgy szerepét játszik, mint az ember ösztönös cselekedeteiben. Ha nem lennének képek, akkor nem lenne semmi összekötő kapocs az ösztön és az ösztönzés között, vagy pedig vissza kell térnünk az ösztön magyarázatában arra a mechanisztikus álláspontra, amely még a pusztán biológiai jelenségek magyarázatában is csődöt mondott. Ha nem volna emlékezés, akkor lehetlenné válnék az ösztönös tevékenységnek kiterjedése időben és térben: a több napot igénybe vevő fészekrakás művelete mindjárt a kezdet kezdetén abba maradna. A képeknek az állati ösztönben való szerepe még koránt sem jelenti azt, hogy az állat öntudatos gondolkozást végez ösztönös tevékenységei közben, mert hiszen a képalkotás a léleknek kognitív tevékenysége ugyan, de nem az öntudatos gondolkodás szülöttje: minden képalkotás tudattalan kényszerűséggel folyik le és azzal is kell lefolynia, mert különben a világban tájékozódni soha sem tudnánk. Hogy ez a képalkotás az egyes ösztönök és az egyes egyedek szerint egészen különböző, az is természetes. Nincs két olyan emberi organikus egység, amely egyformán reagáljon környezetének ösztönzésére s nincs két olyan organikus emberi egység, amelynek világképe teljesen egyforma lenne. Éppen ezt jelenti az emberi egységek egyénisége. De Konfucius szerint a ló minősége is jellemétől és egyéniségétől függ.

A képalkotás és az emlékezés ösztöne és tendenciája tehát minden ösztönös tevékenység alkatában benne van s már a fejlődés kezdetein hatékony. De ugyanezt kell mondanunk, bármilyen különösnek is tessék első pillanatra, a *feledésről* is: a feledés a lelki élet folyamán egyenest biológiai szükségszerűség s tehát nem tőlem függő jelenség, amelyet szabadon hozhatok létre vagy szabadon mellőzhetek. A lelki egység amilyen erővel igyekezik megtartani mindazt, ami fennállása szempontjából szükséges és hasznos, éppen olyan energiával felejtí el azt, ami nem válik javára vagy fontosabb tendenciái kifejlését gátolja. Az embernek tehát nemcsak arra van „tehetsége“, hogy a dolgokra emlékezzék, hanem van „tehetsége“ arra is, hogy dolgokat elfelejtsen.

Az ösztöni élet kifejlése folyamán természetesen azok az ösztönök fejlenek ki legelőször és legerőteljesebben, amelyek az egész emberi organikus egység szempontjából a legsürgetőbbek, azaz a test speciális ösztönei. De ezeknek az ösztönöknek kifejlése sem történhetik úgy, hogy a lelki egységre nézve ez a kifejlés közömbös lenne. Sőt, ellenkezőleg, a lelki egység kifejlése szempontjából erősen esik a latba az, hogy vajjon a testi tendenciák, azaz ösztönök erősebbek-e a csírában, amelyben a kifejlett egység már preformálva van, vagy pedig a lelki tendenciák ereje nagyobb. Ahol a testi tendenciák és ösztönök jutnak túlsúlyra, ott az érzékiség fog a lelki egység középpontjában állani; ahol ellenben a lelki ösztönök fejlenek ki, ott a lelki egység jelleme a szellemiség uralma alatt áll.

Nagy tévedés lenne azonban azt hinni, hogy az ember organikus egységének kifejlésében egy-egy ösztön elkülönözten lehetne tevékeny és elszigetelve maradna ezen egység valamelyik síkjában, a testi vagy a lelki, vagy a szellemi síkban. Az ösztönök szinte kivétel nélkül *áthatják* a maguk tevékenységével az *egész* emberi organikus egységet. Hogy csak egy példát említsünk: a mozgó ösztön szétterjed ebben az egész egységben, lehetővé teszi a testnek minden mozdulatát, amely az önfenntartás szempontjából szükséges; segítségével történik minden szándék — jó vagy rossz, mindegy — végrehajtása; általa ölt test minden elhatározás; nincs nélküle a beszédnek semmi lehetősége; minden tudományos, erkölcsi, művészi tevékenység reá szorul erre az ösztönre. Ennek az ösztönnek működési tere kinyúlik az emberi társadalom és műveltség legmagasabb síkjába is, ahol minden belső lelkiesség a mozgó ösztön segítségével jelenik meg a külső, látható világban s lesz a többi lelkek számára ható valóság. Azért csak dícsérnünk lehet Pfänder eljárását, amikor a teljesítmény ösztönét minden ösztön mellé társul adta, hogy a mozgó ösztönt az illető ösztön kialakítására serkentse. Így minden ösztön áthatja az ember egész organikus egységét, sőt ezen áthatása által biztosítja magát ezt az egységet. Az ösztönök tökéletes együttműködése az egység minden síkján teszi az egység rendszeres jellegét és szilárd korrelációjuk alkotja magának a léleknek állandóságát. Az ösztönök ezen együttthatásában és az egység minden síkján való tevékenységben maga az élet nyilatkozik meg, az élet, amelynek az ember organikus egysége egyfelől teremtménye, másfelől eszköze.

A lelki egység kialakulására nézve fontos az a tény, hogy az ösztönök tevékenysége kapcsolja össze a belsőt a külsővel, azt, ami az egységben van, azzal, ami az egységen kívül létezik. Az ösztönök együttműködése és totális tevékenysége által az, ami külső volt belső lesz, azaz a lelki egység birtokává válik, és ami belső volt, az a külsőn lesz láthatóvá és hatékonyá. Az ösztöni tevékenység éppen az által fejt ki az egész csírában levő egységet, hogy létrehozza a külsőnek alkalmazkodását a belsőhöz és a belsőnek alkalmazkodását a külsőhöz, ami által az is nyilvánvalóvá lesz, hogy az ember organikus egysége eltérhetetlen száalakkal van hozzáfűzve az őt körülvevő világ-egyetemhez, amely számára voltaképen az az alap, amelyen elhelyezkednie kell, ha magát fenntartani akarja. Mintha az emberi organikus egység csírájában levő ezen ősi tendenciák legyőzhetetlen sóvárgást éreznének a világ-egyetem hasonló erői iránt s mintha egy nagy metafizikai világterv hordozói lennének!

Az ösztönök tevékenységének s tehát a lélek egysége kifejlésének áll szolgálatában minden, amit az ember *képességének* szoktunk nevezni. Ezek a képességek is velünk születtek s ott vannak az egység csírájában preformáltan; rendeltetésük az, hogy általuk az ősi tendenciák, ösztönök életre keljenek, kifejlődjenek, megnyilvánuljanak és céljukhoz eljussanak. Ilyen képességek az érzékelés minden fajtája, látás, hallás, ízlelés stb.; ilyen képesség az értelem a maga ítélő, fogalomalkotó, következtető funkcióival, amelyek mind az ösztöni tevékenységnek állanak szolgálatában. Ezek a képességek a fejlődés folyamán maguk is folytonosan izmosodnak és tökéletesednek s izmosodásuknak, tökéletesedésüknek nincs is más útja csak az, amelyet számukra az ösztönök szolgálatában való tevékenységük nyit. Valóban azt kell mondanunk, hogy minden cselekedetünk első mozgatója az ösztön, amelynek szolgálatában áll az ember egész értelmi és érzékelési apparátusa. Az ember ezt az apparátust nemzedékről-nemzedékre örökíti és ez az apparátus a szociális, művelődési, biológiai hatások alatt szüntelenül módosul, növekedik vagy csökken és végül elcsenevészedik, amint ezt a züllés útjára jutott családok és fajok sorsa mutatja.

Az így értett ösztönről Böhm Károly azt mondja, hogy önmagában véve nem-tudatos, csak bizonyos körülmények között lesz tudatossá. Ez valóban igaz: a latens ösztön, amely a csírában szunnyad, nem-tudatos ösztön; a feléb-

resztett ösztön azonban tudatos tevékenységre sarkal s nincs egyetlen ösztön, amely a maga tevékenységével bele ne terjedjen a tudatba. Azt kell tehát megvizsgálnunk a következő IV. részben, hogy mit jelent a tudat és az öntudat az ösztöni tevékenységre nézve. Ennek a kérdésnek elhanyagolása teszi Dougall különben kitűnő lélektanát hiányossá.

IV.

A tudat azon szerepének tisztázása, amelyet az ösztönös cselekedetekben visz, az ösztön és tudat viszonyának megállapítása egészen könnyű feladat lenne, ha az ember az ösztön mechanikus felfogásának alapjára helyezkednék. Ezen az állásponton ugyanis az ösztönös tevékenységnek kialakulásában s létrejöttében is pusztán mechanikus erők visznek szerepet. Ha csak mechanikus erők játszanak közbe itt, akkor magától értetődik, hogy a tudatnak az ösztönök megnyilvánulásában semmiféle szerepe sincs. Ámde ez a mechanisztikus felfogás, amely ezelőtt szinte egyedül uralkodott a biológiai magyarázatok terén, ma már szinte teljesen kiveszőben van. Hiszen, ha a reflexmozgásokat a lélektani jelenségek körére is alkalmazni akarjuk, már azokat sem tudjuk megérteni a tudat közbejötté nélkül. G. Wolff az ösztönös tevékenységek megértésére szükségesnek tartja a tudat jelenlétét ezekben a tevékenységekben, mert különben minden ilyen tevékenység csupa reflex lenne és az organizmus a maga egészében nem lenne egyéb, mint — reflexmasina. Habár az is igaz, hogy a célszerűség még a reflexmozgásoktól sem tagadható meg; már pedig, ahol célszerűség van, ott kell lennie tudatnak is. A reflexmozdulat sem történhetik a maga tudta nélkül; a tudatnak valamilyen halvány fénye itt is megjelenik, de meg is kell jelennie, mert a tudomásvétel aktusa nélkül reflexmozgás végbe nem mehet. De különben is, mihelyt elfogadjuk azt, hogy a reflexmozgás jellege lélektani, ebben már benne rejlik a reflexmozdulatok tudatos voltának elismerése is. Ha az inger nagyon csekély, akkor a reflexmozgás nem is áll elő, ami annak a jele, hogy reflexmozgásban mindig valamiről való tudomásvétel is helyet foglal. Sőt, elengedhetetlen.

Ha a reflexmozdulatokban nem is tudnók meglátni a tudat szerepét s hajlandók is lennénk azt állítani, hogy itt egyszerű mechanikus történésről van szó, amelyet a test felületére ható inger hoz mechanikus úton létre, az

ösztönös cselekedeteknél a tudat szerepe, hogy így mondjuk, valósággal szemmel látható. Amint fentebb láttuk, az ösztönös cselekedeteknél a képalkotás elkerülhetetlen; ez a képalkotás lehet merőben tudattalan s a legtöbb esetben az is, de maga a kép azonnal tudatossá válik, mert ellenkező esetben az ösztönzés és az ösztön között semmiféle kapcsolat sem létesülhetne. Az ösztönök végső alapja mindig az Énben vagy a tudatban van, mert annak az ösztönkötésnek, amely az ösztön ingerlésével jár, az Énben is megfelelő visszhangja támad az úgynevezett hiányérzet által, amely a tudatban mindig, mint fájdalom jelenik meg. Ezért valósággal igaz az, hogy az organizmus tevékenységét az ösztönökben mindig az Énnek, a tudatnak valamely fájdalmas állapota indítja meg. Áll ez az alsóbbrendű állapotokra is, amint ezt minden megfigyelés mutatja. Az ösztönhiány mindig a tudatos Én fájdalma s az Énnek tudata végigkíséri az ösztön egész tevékenységét. Az ösztönzés következtében az ösztön valami másról értesül, ami ő és ami neki kötöttséget okoz. Ebben a másról való értesülésben már ott kell látnunk a tudat világos szerepét, amely szerep mind erőteljesebb lesz, amint az Én ereje növekedik s ezáltal az ösztön felett való uralomra tesz szert. Ebből az is világos, hogy amily mértékben növekedik az Én ereje a fejlődés folyamán, olyan mértékben kerülnek az ösztönök az Én hatalmába, amely a maga tudatosságával az ösztönöket szabályozza, céljai szolgálatába állítja és a benne uralomra jutó értékeszme szerint irányítja. Az Én ezen tudatos munkája következtében az ösztönök vad ereje csökken, tartalmuk nemesedik, ezzel alkalmassá válván arra, hogy az erőteljes Én a maga tartalmának megfelelő rendszerbe állítsa őket. A kultúra haladása éppen ezen nemesítő és rendszerező munkától függ.

Ha ekként megértettük a tudat fontosságát az ösztönös tevékenységek kialakulásában, akkor megértjük Böhm azon állítását is, hogy a tudat ösztöne voltaképpen minden ösztön tevékenységét kíséri, és újabban a Pfänder tanát, amely azt mondja, hogy az emberi lélek személyes élőlénynyé akkor válik, amikor kifejlődik benne az az Én-pont, amely hatalommal bír önmaga felett és szabadon hajtja végre a maga cselekedeteit. És merőben kiteljesedik ez a személyes lélek akkor, amikor a tudatos Én uralma alatt erkölcsi, szociális és vallásos lénné fejlődik. Azaz: a tudatos Én fejlődésével fejlenek az ösztönök, amelyek a szociális környezetben végül is a kifejlés legmagasabb fokát érhetik

el. A fejlődés a különböző fajok és egyének között igen különböző lehet, de ha ez a fejlődés elmarad, a tudat szerepe nem nő, mind az egyének, mind a fajok alig emelkedhetnek a pusztán vegetatív élet fölé.

A tudat folytonos fejlődése a lelki élet kifejlésének tehát elengedhetetlen feltétele. Ha nincsenek az ösztönök, ezek az ősi tendenciák és eredeti törekvések, amelyek segítségével jelentések valósulnak meg és a lélek tartalma fejlődik ki, az emberi organikus egység megszűnik, mint egység létezni s lesz merő mechanikus halmaz. Az ösztön az alap, amelyen épül minden. Az ösztön tevékenységét azonban a tudat kíséri mindent, ez teszi lehetővé azt a percepciót is, amelyről Pierre *Janet* beszél, amikor az ösztönöket, mint perceptív tevékenységeket és mozgásokat jellemzi.²⁰ A tudat ezzel szemben az a funkció, amely nélkül az ösztöni tevékenység finomulása, nemesedése meg nem történhetik. Ha a tudat funkciója nem növekedik fokozatosan, akkor lehetetlenné válik az az alkalmazkodás, amely egyfelől a természetadta körülményekhez, másfelől a szociális és művelődési tényezőkhez való simulást teszi lehetővé az egyesek és nemzetek számára. Ahol tehát a tudat fénye nem hatja át a tevékenység egész mezejét, ott az ösztön megmarad a maga eredeti nyereségében s a lelki egység a maga merev, mozdulatlan állapotában. Haldokló fajok, elesett egyének élete ezt a képet mutatja. A tudatnak ezt a sorsdöntő szerepét tehát már a valóságban való olyan-amilyen tájékozódásunk is követeli. A tudat nyújtja számunkra már azokat a primitív eszközöket is, amelyek nélkül nem is gondolhatunk arra, hogy a külvilág vad túlekedésében magunkat fenntartani tudjuk. A legprimitívebb ember ösztönös cselekedeteiben is ott van a tudat némi nyoma, tudat, amely azután fokról-fokra erősödve lesz a kultúra egyetlen szilárd fundamentuma.

A tudat első nevezetes lépését abban kell látnunk, hogy lehetővé teszi a primitív élőlény számára a külvilágot, mint számára megadott valamit. Amíg az egyén ugyanis magával szemben nem veszi észre az úgynevezett „külvilágot“, addig nincs is számára semmi lehetősége sem a továbbfejlődésnek, sem az ismeretnek. A tudat a maga eredeti adottságában valóban nem is egyéb, mint tudat valami másról, ami nem ő. Ezért, ha az ember lelki fejlődését tartjuk szem előtt, akkor azt kell mondanunk, hogy a tudat *őstény*,

²⁰ V. ö. Les débuts de l'intelligence c. művének 42. l.

amelynek feltétele mellett alakul ki a lelki egység teljessége. De miután minden lelki tény egyszersmind élmény is, azt is mondhatjuk, hogy a tudat *ösélmény*, amely minden más élmény szükségszerű kísérője.

De talán még világosabb lesz a tudat szükségességének ténye, ha a tudatot egy más oldalról is megtekintjük. Az Én vagy a Maga a saját ösztönös tevékenységeivel a világ végtelen szövedékébe állítatva, izoláltsága azonnal megszűnik, mert szünet nélkül ki van téve a világ részéről jövő ingerek támadásának. Azt mondhatnók, hogy éppen ez az örökös támadtatás ébreszti föl benne a tudatot. Az Én és a világ között így egy állandó feszültség áll elő: a világ a maga minden mozzanatával nekifeszül az Énnek, az Én pedig minden erejével feszül neki a világ részéről őt érő támadásoknak. A világ is fenn akarja tartani magát az Énnel szemben, az Én is a világgal szemben. Ez az állandó és kölcsönös feszülés a tudat.

Igyekeznünk kell a tudat szerepét még élesebben megvilágítani. Ezt csak azáltal tehetjük, ha ezen a ponton az *öntudat* funkcióját és fogalmát is belevonjuk vizsgálataink körébe.

Ha a tudat tevékenységét feszülés formájában szemléltettük, amely feszülés az Én és a Más között áll fenn, akkor könnyen megérthetjük, hogy a tudat feltételét az öntudat képezi. Fölmerül ugyanis a kérdés, hogy az Én, amely a Másról tud, honnan meríti ezt a Másról, mint Másról való tudatát? Honnan tudja az Én, hogy az a Más, amely vele szemben áll, csakugyan Más, azaz nem Ó, nem Én, hanem valami tőle különböző s tehát igazán Nem-Én? Nyilvánvaló dolog, hogy az Énnek, amely a Másról, mint Nem-Énről tud, előbb tudnia kell önmagáról, mint Énről. Azaz: az öntudat, mint az Énnek önmagáról való tudata, megelőzi a tudatot, amely mindig valami Másnak tudata. Az öntudatnak ezt a jelentőségét már az indus bölcselet jól látta, amikor a lét forrásául az öntudatot tekintette és azt tanította, hogy ha a világon minden fény kialszik, a böles számára akkor is világít az öntudat soha el nem múló fénye és világossága. A francia *Delacroix* nagyon tömören fejezi ki az öntudat szerepének fontosságát, azt tanítván, hogy az öntudat fejleszt ki mindent és az öntudat feltétele mindennek.²¹ Az öntudat két tényezőt különböztet meg egy-

²¹ V. ö. *Les grandes formes de la vie mentale* (Paris, 1934.) c. művének fejtegetéseivel.

mástól s helyez egyszersmind egymással szembe, az Ént és a Világot. E két tényező egyike a másikon fejlődik ki s ha a kettő közül tehát valamelyik hiányzik, akkor számunkra nincs sem lét, sem ismerés. Az öntudat ekként szorosan tapad a lelki tevékenység minden alakjához és teszi az Énre nézve lehetővé a létezést és megismerést. Minden öntudat a világegyetem központja, de egyúttal a világegyetem egy töredéke is, amely a létezés feltétele ugyan, de viszont maga is feltételezi a létezők összességét, a dolgok és az öntudatok egyetemet. Az öntudaton — úgy mond Delacroix —, ezen a darabka átvilágított filmen, áttetszik a személyiség minden mélysége és a világ ijesztő tömege: a dolgok virtualitása és a szellem mérhetetlensége. Az öntudatnak ezt a teremtő és mozgató tevékenységét Delacroix azáltal is kiemeli, hogy megtalálja azt szunynyadva még a növényi életben is s azt hangsúlyozza, hogy az organizmus a környezet komplikálódásával, az agyvelő architektúrájának kialakulásával, a tevékenység növekedésével nő és fejlődik maga is. Ezért tiltakozik minden olyan felfogás ellen, amely azt állítja, hogy az öntudat csak epiphaenomen. Ellenkezőleg: igaza van Leibniznek, aki szerint az organizmus a maga percepcióit és cselekedeteit organizáló szellem műve. Miként az Élet, úgy az Öntudat is maga a funkcionálás.

Mi hát az öntudat szerepe az ösztönös tevékenységgel szemben? Az, hogy ezeket a cselekedeteket mind a maga tárgyává teszi. Az ösztön megkötöttségét és megtámadtatását az inger által, mint a saját fájdalmát érzi és ettől a fájdalomtól csak akkor szabadul meg, ha az ösztön a maga tevékenysége által a megtámadtatást visszautasítja, a jelentkező hiányt pótolja s a maga épségét visszanyeri. Lehet, hogy ez az öntudat, amely az ösztön s tehát az ösztönön át az egész organizmus megtámadtatását fájdalomnak érzi, a legalsóbb fokon nem egyéb, mint homályos önérzet, de hogy megvan és működik, mint a létezés feltétele, ebben kételkednünk nem lehet. Mindennemű tevékenységnek, amely célt valósít meg, habár a cél tudata nélkül, végső alapja az öntudat, amelyben benne szunynyad a szellem minden tevékenysége és szabályozó munkája.

Ahol van tevékenység, ott van öntudat; ahol van ösztönös tevékenység, onnan nem hiányzik az öntudat sem; az öntudat sem egyéb, mint tevékenység, amely az ösztönök felett állva s azokat maga elé állítva, az ösztönös tevékenységekre szabályozólag hat. Azaz: az öntudat maga is

ösztön, amelyet az jellemez, hogy minden ösztön felett állva, az ösztönök nemesedését, egy öntudatos cél szolgálatába való állítását lehetővé teszi. Azt mondhatnók, hogy az öntudat az ösösztön, amelynek alapján mi az ösztönök tevékenységéről tudunk és értesülünk, s amelyben s amely által az alapösztön, önmagunk megvalósítása a legmélyebb alapját leli. Ha nem léteznék az öntudat, akkor nem lennénk képesek arra, hogy ösztöneink tevékenységével a magunk kifejlését szolgáljuk s az ismeret terén egyetlen lépést sem tudnánk tenni.

Az öntudat ösztönének ebből a felfogásából önként következik az, hogy az öntudat minden ösztönhöz hozzájárul és azt kíséri. Mindenik ösztön áttérjed másik ösztönökbe, de egyetlen ösztön van, amely mindenik ösztönbe áttérjed, az öntudat ösztöne. Ha tehát az emberi organikus egység egyik felén ott látjuk a részösztönöket mind, amelyek egytől-egyig és egymással összeműködve az alapösztön megvalósításának eszközei, akkor a másik felén ott van az ösztönök állandó és nélkülözhetetlen kísérőjeként az öntudat ösztöne, amely éppen azáltal, hogy minden ösztön tevékenységét kíséri, ezen funkciója által létesíti az ösztönök egységét. Az öntudat ösztöne tehát ezek szerint minden részösztönt kísér és a részösztönöket organikus egységbe köti. Az öntudat, mint minden ösztönt s tehát az egész organizmust is átható ösztön, maga semmiféle tartalommal nem bír ugyan, de mégis nélküle az organizmus élete és fennállása lehetetlen, mert minden ösztön tevékenységét ő indítja meg, amikor a maga fájdalmát megszüntetni akarván az ösztönt hiányának pótlására készíti. De az öntudat ezen részösztönöket egyúttal szabályozza és irányítja is elannyira, hogy az ösztönök kvalitása is végeredményében tőle függ, mert hiszen a képek kvalitása is belőle ered; már pedig képek közbejötté nélkül nincs ösztöni tevékenység. Klages éles megfigyelése szerint pedig az ösztön kvalitása valóban a kép kvalitásától függ.

Ha a képek kvalitását tartjuk szem előtt, akkor az öntudat jelentésadó tevékenységének nagy fontossága fog kiderülni az ösztönös tevékenységek előállításában és finomodásában. Erről a kérdésről itt csak röviden akarunk megemlékezni, hogy azután értekezésünk eredményeit röviden egybefogjuk. Aki az öntudat problémájával behatóan foglalkozott, annak reá kellett jönnie arra, hogy a dolgok jelentése az öntudat mélyéről fakad. A dolgok mindig az öntudat számára és az öntudat előtt jelentenek valamit s

nem is tudnak az öntudatban helyet foglalni csak úgy, mint jelentések. Hogy mit jelentenek a dolgok az öntudatra nézve, az mindig magától az öntudattól függ. Nagyon messzire vinne ennek a függésnek teljes kifejtése. Itt most elég lesz magát a függésnek tényét megállapítanunk. Minden ami van és létezik, a maga jelentése által különbözik egymástól, t. i. az öntudat előtt. Minden tehát ami az öntudat fényes terében megjelenik, az öntudat számára s tehát a mi számukra sem egyéb, mint jelentés és jelentések kapcsolata. Ami az érzékiség síkjában „dolog“, az az öntudat előtt „jelentés“. Mi következik ebből? Ebből az következik, hogy a jelentés a dolgokban meglévő vonások alapján az öntudat mélyéből villan elő s minden jelentés olyan, mint amilyen az öntudat, amelyből fakad. Álljon bár az öntudat a fejlődés bármilyen fokán, az érzékelt és az öntudat elé állított dolog megmarad dolognak úgy, ahogyan tőlünk függetlenül létezik. A dolog jelentése azonban mindig az öntudat fejlettségi fokától függ. Az Os intermaxillare bizonyosan mást jelent egy mészáros vagy egy utcagyerek számára, aki azzal pajtásait meghajigálja, mint amit jelentett Goethére nézve, aki e csont szemlélete alapján dolgozta ki az állatok metamorfózisáról szóló elméletét. Az öntudat ezen jelentésadó funkciójában az öntudat fejlettségi foka jelenik meg előttünk, azaz amilyen fejlett az öntudat, olyan fejlett az ő jelentése. Ha tudjuk, hogy az ösztön kvalitása a kép kvalitásától függ s a kép kvalitása a kép jelentésében nyilatkozik meg, és végül, hogy minden jelentés forrása az öntudat, akkor tudjuk azt is, hogy az ösztönök kvalitása végső fokon az öntudat fejlettségétől függ. Az öntudat tevékenysége az ösztönök funkciójában e szempontból tekintve is elengedhetetlen és dialektikai szükségszerűség.

Ha most a főbb eredményeket röviden számba vesszük, a következő megállapításokra jutunk.

1. Az ember organikus egysége megköveteli a lélek organikus egységének elismerését, amint ez a lélektan újabb irányainál meg is történik. Ebben az organikus egységben az Egész megelőzi a részeket, amelyek jelentésüket az Egészről nyerik, míg az Egész ezen Részek által fejlik ki és áll fenn.

2. Az ember organikus egysége előtérbe állítja az ösztönök tevékenységének fontosságát: az ösztönök tevékenysége ezen egység elengedhetetlen feltétele. Ennek a ténynek sok újabban keletkezett felfogás a bizonyítója, amely mind

az ösztönelmélet fontosságát emeli ki. E tekintetben is elsőség illeti Böhm Károly szellemi felfogását, amely az ösztönök ezen nagy fontosságát először hangsúlyozza s az ösztönelméletet először állítja a lélektan középpontjába. Újabban különösen az angol és amerikai lélektan indul ebben az irányban.

3. Az ember nem test, lélek, szellem kapcsolata, hanem organikus egység, amely mint testi, lelki, szellemi tevékenység strukturális egysége jelenik meg előttünk. E háromfajta tevékenység szorosan egymásra van utalva: egyik a másik nélkül el nem lehet az emberi organikus egység felbomlásának veszélye nélkül. A testi tevékenység minden tevékenységnek alapja; a szellemi tevékenység mindegyik tevékenység szabályozója.

4. Ennek az organikus egységnek biztosítói azok a latens, természettől fogva megadott törekvések vagy tendenciák, amelyek az ösztönös tevékenység forrásai és amelyek által ez az egység, mint rendszer létesül s fennáll. Alapösztön az egység fenntartásának ösztöne, amelynek szolgálatában állanak a részösztönök, amelyek, amikor az inger részéről jövő támadásokkal szemben magukat fenntartják, fenntartják egyszersmind az ember organikus egységét is. Ösztön nélkül nincs organikus egység.

5. Az ösztönös tevékenységekben már benne van mind az ismerés, mind az akarat és érzés mozzanata, habár többé-kevésbé fejletlen formában. Az öntudat fejlődésével fejlődően az ösztönök, fejlenek egyszersmind a lélek alaptevékenységei is.

6. Az ösztön és az ösztönzés között a kép a közvetítő s a felébresztett hiányérzet serkent a hiány pótlására. Az egyéni ösztönök minősége a kép minőségétől függ; de megfordítva is áll a tétel, ami a kép és az ösztön között levő szoros viszonyra mutat. Minden ember a maga egyénisége által reagálván az ösztönzésekre, minden világkép egyéni.

7. Az ösztönök között a kölcsönös áthatás állapota áll fenn s az őket kísérő öntudat minden ösztönös tevékenység organikus kísérője, amiből az következik, hogy minden ösztön szükségyszerűen bele terjed az öntudat egyetemes ösztönébe.

8. Az ösztönös tevékenységet mindig az öntudat tevékenysége kíséri, mert az öntudat fájdalma nélkül az ösztönös tevékenység meg nem indulhat, amint ez az ösztön dialektikai magyarázatából világos. Az öntudat és tudat minden ösztönös tevékenységet kísér s az öntudat erősö-

désével az ösztön nemesedése és finomodása jár együtt. Az öntudat minden ösztönt a maga tárgyává téván, arra szabályozólag hat s a fejlődés magasabb fokán a maga céljai szolgálatába állítja. De ezen felül az ösztönök magasabb egységét s rendszerét az öntudat egysége biztosítja.

9. Az öntudat ösztöne a dolgokat jelentéssel látja el s a jelentés minősége mindig az öntudat fejlettségi fokától függ. Miután a jelentés a képben jelenik meg, a kép pedig összekötő kapocs az ösztön és az ösztönzés között, azért az ösztön jelentése az öntudat fejlettségétől függ.

A LÉTEZÉS FELISMERÉSE.

Írta: PAULER ÁKOS.
(A kézirati hagyatékából.)

I. Bevezetés.

1. §. A probléma, amelynek megvilágítására törekszünk e tanulmányban, a következő:

Lelkiéletünket át- és átszövik *létmegállapítások*. Ha gyakorlati életemet élem, minden lépten-nyomon ejtek olyanféle ítéletet, mint: ez valóban létezik, az csak fikció, ez valódi történet, amaz csak pletyka, mese, képzelődés. Tehát minduntalan valamiféle létezést ismerek fel, azaz valamiféle, nem egészen öntudatos kritérium alapján különbséget teszek létező és nemlétező között.

Mit tartalmaz e kritérium? Mily elmeműveletet hajtok végre, ha valamiről megállapítom, hogy *létezik* más valamivel szemben, ami *nem* létezik? Mi az „*exisztenciális*” ítélet valódi értelme? Ezeket a kérdéseket tesszük ez értekezésben tanulmány tárgyává. E problémák alapvető fontossága alig lehet vitás. Hiszen metafizikai állásfoglalásunk s így ontológiai világnézetünk végelemzésben épp azon fordul meg, hogy *mily módon tartjuk lehetőnek a létmegállapítást?* Ha azt csak a lehető tapasztalat körében tartom kivihetőnek, mint Kant, akkor ezt azon az alapon teszem, mert minden téren csak immanens létmegállapítást tartok lehetségesnek. Ha ellenben ki találna derülni, hogy minden létmegállapítás — tehát az is, amely a lehető tapasztalat körén belül marad — voltaképen transzcendens létezést állít, akkor világossá válik, hogy a transzcendens metafizika éppoly lehetséges tudomány, mint az empirikus tudomány, amelynek valójában preszuppozícióját alkotja.

II. A létezés fogalma.

2. §. Vizsgálódásunkban abból a megállapításból kell kiindulnunk, hogy bárminek a létezését is megállapítani voltaképen annyit tesz, mint a felmerülő tudattartalomban ráismerni a létező egyetemes határozmányaira.¹ Lásuk ezt tüzetesebben.

¹ A megismerés ezen koncepciója a Platoné. V. ö. Geysér: *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*, 1917. 23—43. ll.

Ha megállapítom valamely látomásomról, hogy az illúzió vagy éppen hallucináció, akkor ezt teszem a következő okoskodás alapján: a látott dolog nem lehet valóban létező, mert, ha az volna,

1. más emberek is látták volna;
2. egyéb — fizikai — jelei is volnának valóságának, pl. nyomokat hagyott volna környezetemben;
3. bele lett volna illeszthető az események reális menetébe.

Viszont, ha a tudomány megállapítja egy régebben misztikusnak vélt személyről, pl. Pythagorusról, hogy valóban létezett, akkor ezt ama következtetés alapján teszi [hogy léteznie kellett], mert különben

1. érthetetlen volna gondolatrendszerének egysége, amely csak egy tervező elméből származhatott;
2. érthetetlen volna szerzetes-rendjének keletkezése és élete: az ilyesmi mindig egy személy alapítása.

Mindezen esetekben, midőn létezést állapítok meg, lényegében ugyanaz történik: ráismerek Pythagoras személyében a történeti, azaz a valóban létezett személy ama kritériumaira, amelyek megkülönböztetik a valódi személyt a fiktívtól, —illetőleg nem ismerem rá, mint az előbbi példánál a valóságnak megfelelő látomás kritériumaiban a valóság kritériumaira.

Röviden: a létmegismerés lényegében mindig egy azonosító folyamat a létezés kritériumai s tudattartalmunk között; azaz: ráismerési processzus, midőn tudattartalmakban ráismerünk a létezés ismérveire.

3. §. De ha ez így van, akkor ama meglepő mozzanatra bukkanunk, hogy mindennemű, még a legelső létmegállapításnak is, amelyet a gyermek tesz, valamiféle létfogalmon, léttudaton kell alapulnia,² amelyet tehát nem az empiriából merítünk, mert empiriánk *már felteszi* azt. Hogy e téren tovább haladhassunk, ama létkritériumokat kell kinyomoznunk, *amelyek alapján* állítunk valamit létezőnek, *amelyekre* ismerünk rá létmegállapításainkban.

Mi a létezés? Itt kétségtelenül egy ősfogalommal van dolgunk, azaz oly mozzanattal, amelyet elemibb fogalomra vagy fogalmakra már nem lehet visszavezetni. Ezt bizo

² Ezzel szemben Brentano azt állítja (Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis), hogy az egzisztenciális ítélet nem létfogalmon (a létfogalom nem is igazi fogalom! — 1. Wahrheit und Evidenz), hanem elismerésen alapszik (Anerkennen). De minek ismerjük el a létezését? Enélkül nincs „Anerkennen“, amely tehát feltesz lappangó létfogalmat.

nyítja az a körülmény, hogy minden olyan kísérlet, amely a létezés (lét) definíciójára irányul, már felteszi a létezés valamiféle fogalmát; arra épül. Mert hiszen minden lehető definíció érvényes akar lenni; ámde az érvényesség — mint rögtön látni fogjuk — már a létezés egy fajtája. Már ez mutatja, hogy a létezés ú. n. analóg fogalom, azaz többféle értelemben használandó: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (Aristoteles).³

Kétségtelen tehát, hogy a lét teljes (szubsztitutív) definíciója lehetetlen. Teljesnek azt a meghatározást nevezük, amely a definiálandó fogalmat teljesen felbontja más fogalmakba, pl. „a háromszög oly síkidom, amelyet három egyenes határol”.⁴ Ámde ez nem zárja ki, hogy a létezésről ú. n. demonstratív definíciót ne alkothassunk, azaz olyat, amelynek skémája ez: x oly dolog, amely a , b , c jellegzetes, azaz minden egyébtől megkülönböztető határozományokkal bír.⁵

A létezés ily jellegzetes határozományai a következők:

Mindennemű létezés szubszisztenciát s nem tartalmat jelent. Ezért élesen meg kell különböztetnünk a relatív lényekben az „esse”-t az „essentia”-tól. A lényeg (essentia) ugyanis a mibenlétre (τί ἐστι) vonatkozik, a lét pedig a ὄν ἐστι-t jelenti. Ezt bizonyítja az, hogy a lényekben teljesen különböző dolgokról is mondhatjuk egyaránt, hogy létezik, pl. tollamra, a Napra, a magyar nemzetre, a Divina Commediára stb. A létezés (esse) épp ezért merőben formális fogalom, s zavarólag hat, ha némely skolasztikus az „ens” (lény) terminust a valami (aliquid, res) értelmében veszi. Az „aliquid” ugyanis a lényegre s nem a létre vonatkozik s csak az abszolút lényben (Istenben) eshetik egybe az esszencia és az egzisztencia.⁶ Mi jellemzi ezt a

³ Met. A. 9. 992. b. 19.

⁴ V. ö. J. v. Kries: Logik, 1916. 334 l.

⁵ V. ö. Logika 158. §. Az ilyen meghatározást a skolasztikusok „definitio incompleta”-nak nevezik, amelyben „ponitur subiectum in definitione”. V. ö. Aqu. Tamás: De ente et essentia. c. 6.

⁶ V. ö. Aquinói Tamás: De ente et essentia c. 4. Omnis enim essentia, vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo facto. Possum enim intelligere quid est homo vel fenix et tamen ignorare, an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate. Igen tisztázólag hat ugyancsak eszt Tamás következő jellemzése: De veritate qu. I. art. 1. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphys., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit

szubszisztenciát? Nyilván az, hogy tartama (durációja, permanenciája) van. Ez nem azt jelenti, hogy a létezés időbeliséget jelent, — mint M. Heidegger tanítja, — mert nem ellentmondó az időtlen permanencia, azaz az örökkévaló létezés — hanem jelenti azt, hogy minden, ami bármily értelemben is létezik, legalább egy ideig (hacsak egy pillanatra is), megmarad, szubszisztál, azaz bármily kis mértékben is, de permanens. Lehet ez a permanencia pillanatnyi, pl. egy röpke érzelem, egy felvillanó fénysugár, egy elvonuló hang, de legalább pillanatig kellett fennállania. Ezzel ellentétben a nemlétezőnél (pl. Gambrinus királynál) ily permanenciát egyetlen pillanatra sem lehet kimutatni.

Hogy viszont mi a permanencia, az *evidens*, további magyarázásra nem szorul. Ezért a létezés fogalma, bár szubsztitútív módon definiálhatatlan, mégis teljesen világos és evidens, éppúgy, mint más definiálhatatlan alapfogalmaink, pl. az azonosság, a reláció, az osztály. És teljesen bizonyos kritériuma is épp ezért a létezésnek a permanencia: hiszen, ha nem volna az, nem tudnók a létezőt a nemlétezőtől, a valóságot a fikciótól megkülönböztetni.

Létezés általában tehát permanenciát jelent, amely nem önellentmondó, mert az önellentmondás önmegszüntetést, tehát a permanencia megszűnését is jelenti.

4. §. Említettük,⁷ hogy a létezés analóg fogalom, azaz olyan, amely többféle értelemben vehető. Mindenki azonnal belátja, hogy minden megegyezés ellenére is mást értünk asztalom létezésén s pl. az azonosság elvének létezésén és ismét különböző értelemben vesszük a matematikai létezést vagy egy természeti folyamatnak, pl. a gyermek fejlődésének létezését. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a létezés általában — az „esse“ — úgy viszonylanék a létezés különböző fajaihoz, mint genus az alája rendelt specicsékhez, ahogy az „ember“, mint faj, viszonylik a né-

quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil enim est aliud unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiat secundum modum, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid, dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum... Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ... Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.

⁷ L. előző §.

ger, a mongol fogalmaihoz. E kétféle viszony ugyanis lényeges különbségeket mutat, ami indokolttá teszi az arisztotelikus-skolasztikus tételt: οὐχ οἶον τε δὲ τῶν ὄντων οὕτε τὸ ἐν οὕτε τὸ ὄν εἶναι γένος (Ens non potest esse genus).⁸ Aristoteles ezt azzal indokolja ugyanott, hogy a genus „plurale tantum“, amelynek lényegéhez hozzátartozik, hogy különbözik más genusoktól, ami a „lét“-nél nem mutatható ki, mert ily általános más genus nincs. Ez ismeretelméletileg azt jelenti, hogy a „létezés“ nem oly értelemben egyetemes fogalom, mint másnemű egyetemes fogalmunk s ezért nem kiemelés (absztrakció) által alkotjuk meg, hanem rábukkanás (ráébredés) által. Ez kiderül a következőkből:

Említettük, hogy már a gyermek első tapasztalatai felteszik a létezésnek valamiféle lappangó, sejtelemszerű tudatát, amelyet az empiria csak világosíthat, élesíthet, öntudatosíthat, de nem teremthet meg. Mégpedig azért nem, mert — mint alább erre még visszatérünk — a permanenciát nem találjuk meg a közvetlen empirikus adottságokban s így azokból azt nem is lehet elvonással kihozni. A tapasztalás, amint az az egyén tudatában tényleg lefolyik, szüntelenül változó tartalmat [mutat]. Csak egy értelmét a létezésnek, t. i. az érvényességet s az értékességet látjuk be közvetlenül, mint időtlen permanenciát, de ezek nem empirikus tárgyakra irányulnak s különben is a kis gyermek tudatában még nem merülhetnek fel. Azt a πάντα πεί-*t*, amelynek a primitív tudat a szemtanuja, kiegészíti az a tény, hogy kontinuális permanenciát egyáltalán nem tapasztalunk, hiszen már az alvás és ébrenlét folytonos váltakozása kizárja ezt. És mégis a valóság, mint permanencia tudata igen korán lép fel: mihelyt a gyermek megtudja különböztetni legalább általában a valóságot a nem-valóságtól. Már ekkor megvan szilárd állapotban a valóságtudat, ha annak in concreto való alkalmazására — pl. álmok és valóság, mese és történelem pontos megkülönböztetésére — a gyermek még sokáig nem is képes. Ez persze nem azt bizonyítja, hogy nincs még valóságtudata, hanem csak azt, hogy nincs elég tapasztalata ahhoz, hogy ne vessze félre a látszat.

A gyermeknek tehát van léttudata, mielőtt a lét absztrakt fogalmának megalkotására képes volna — amelyvel egyébként csak a filozófusok bírnak, a műveltek, sőt a tudósok nagyrésze soha nem alkotja meg öntudatosan

⁸ Met. B. 3. 998. b. 22.

a lét ez elvont fogalmát, amelyre éppen csak a bölcselőnek van szüksége. Ez a lélektani tény is azt bizonyítja, hogy a lét fogalma nem genus-fogalom, hanem oly mozzanat, amelyre ráébredünk, de amelyet nem elvonás által alkotunk meg.

5. §. De ugyanezt bizonyítja a létfogalom, azaz a permanencia-fogalom, merőben logikai jelentése is. A permanencia, hogy úgy mondjuk: benne van minden létezőben, de nincs fölötte. Minden genust ugyanis az jellemez, hogy a dolgoknak bizonyos osztályát képviseli, ami annyit jelent, hogy felteszi oly dolgok létét, amelyek nem tartoznak alája.

Egytagú lehet az osztály — pl. egy tisztviselői kategória, amelynek csak egy tagja van, — de az egyetlenség nem fér meg egy osztály fogalmával.⁹ Ezt már Aristoteles felismerte (l. 4. §) s épp ennek alapján mondotta ki, hogy *ens non potest esse genus*.¹⁰ De még sem ismerte fel ez elv végső alapját, amely abban áll, hogy a klasszis fogalma felteszi a reláció fogalmát s így a principium classificationis a principium cohaerentiae¹¹ — amelynél fogva magának az osztálynak is viszonyban kell állnia más osztályokkal,

⁹ Azaz. ami egyetlen, — az Abszolútum — az egybeesik osztályával: az Abszolútum egyes és egyetemes. Így már Alexander Halesius. Id.: Roland—Gosselin, S. Thom. De ente et essentia p. 76.

¹⁰ Az újszolasztikusok e tant így dolgozzák ki: (pl. c. Frick S. J. Ontologia, 1921. ed. 5. §. 10.) Coroll. 3. Ex dictis iam consequitur, ens ut sic neque esse genus neque aluid ex quinque praedicabilibus ... etenim *a) non est genus*; nam genus de differentia formaliter praedicari nequit, ens ut sic autem utpote communissima ratio etiam omnis differentiae est essentiale praedicatum. Porro omne genus proprie dictum habet differentias extra suam essentiam, quibus contrahitur et determinatur ad species (S. Thom. Sum. theol. I. qu. 3. a. 5.); nulla autem differentia inveniri potest extra rationem entis ut sic; esset enim non-ens seu nihilum; *b) neque est differentia*: omnia enim in ratione entis ut sic *conveniunt*; *c) neque est species*: est enim simplicissima neque ex genere et differentia composita; *d) neque tandem est proprium vel accidens*. Haec enim ad essentiam iam constitutam, et quidem prius necessario, alterum contingenter, accedunt; atqui essentia iam est ens; ergo ens nequit esse proprium vel accidens. — Coroll. 4. Ergo ens ut sic definitione essentiali definiri nequit; neque ulla definitione indiget, utpote omnium notionum prima, simplicissima, clarissima. V. ö. Stöckl: Lehrbuch der allgemeinen Metaphysik (Ontologie) neubearb. v. J. Wohlmuth. 8. Auflage. Mainz, 1912. S. 25. „Genusbegriff kann der Begriff ‚Sein‘ nicht genannt werden, auch nicht höchster Genusbegriff; denn es fehlt ihm die Univozität. Und es fehlt ihm die Univozität, weil er von seinen abstrakten Differenzen wesentlich prädiiziert wird.“

¹¹ V. ö. Logika 35. §.

amelyektől elkülönül. Tehát a létezés (esse) valóban nem genus, azaz nem osztály, hanem analóg fogalom, azaz olyan, amely hasonlóság (analógia) alapján illet meg több dolgot egyaránt — de nem azáltal, hogy azokat mint osztály magában foglalná.

III. A létezés különböző jelentései.

6. §. Ha tehát a létezés különböző jelentéseiről kell szólnunk, ezek — amint ez rögtön kiderül — *nem fajai* (species) a lét egységes genusának, hanem különböző *jelentései* az „esse” (ens) fogalmának.¹²

A létezés — mint láttuk — legáltalánosabb értelemben permanenciát jelent. Tehát nyilvánvaló, hogy a létezésnek annyiféle analóg jelentését fogjuk megkülönböztetni, ahányféle permanenciát ismerünk. A lét különböző jelentése a permanenciához való hozzáadás által áll elő.¹³

Valójában mi háromféle tartamot s így ugyanannyi-féle permanenciát is találunk az adottságokban, ú. m. I. időt, II. örökkévalóságot, III. aevumot.

I. Időbeli tartama mindannak van, ami változik. Ily időbeli léttel bír mindaz, ami tapasztalatunk körében felmerül, vagyis mindaz, amit valóságnak nevezünk, aminők a testek, az egyes élőlények, én magam is testi és lelki művoltomban, aminők pl. érzelmeim, gondolataim stb. Mindazt, ami valóság, tehát időbeli létező, két dolog jellemez, ú. m. 1. hogy individualitása van és 2. hogy hatást fejt ki s hatást szenved más valóságoktól. Nincs két teljesen egyforma falevél sem: minél jobban ismerünk valamely valóságot, annál több egyéni, rajta kívül máshol elő nem forduló vonást fedezünk fel benne. Továbbá: minden valóság hat, azaz változásokat idéz elő s maga is ilyeneket szenved. Hiszen sem érzékszerveinkkel, sem közvetlen lelki élménnyel nem vehetnénk tudomást valamely valóságról, ha az érzékszervünkben nem idézne elő változást, azaz ha nem

¹² „Aliquis specialis modus entis” és „diversi modi essendi” — mondja Szent Tamás: De veritate p. Qu. I. art. 1.

¹³ V. ö. Aquinói Szent Tamás: De veritate qu. I. Art. 1. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens; ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae (lib. I. c. IX.). Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto; quia quaelibet natura est essentialiter ens.

hatna érzékszervünkre; s éppúgy valamely érzelmemet sem vehetném tudomásul, ha az nem változtatná meg lelki-folyamataimat, vagyis ha nem hatna mostani lelkiélményeimre. Az önálló valóság voltaképpen *öntevékenységszenterum*, aminőt közvetlenül a magam Énjében átélek. A létet mint időbeli valóságot egzisztenciának nevezzük. Abból, hogy a valóság időben van, a valóság ontológiai szerkezetére nézve további következtetéseket vonhatunk.

Az időnek három szakasza van, ú. m. α) mult, β) jelen és γ) jövő.

α) A valóságot a *mult* szempontjából tekintve bizonyos beteljesedtségnek kell tekintenünk, s ennyiben entelecheiának nevezzük. Egy emberi individuumban a mult szempontjából megvalósultnak látjuk azt, amivé ez idő alatt lehetett: mint entelecheia tehát nemcsak bizonyos tartalmat, hanem épp a beteljesedtség létállapotát is jelenti.

β) Az egyes valóságot a *jelenben* tekintve, ez azt a létállapotot jelenti, amely épp most valósít meg valamit, ami lehető volt. Ez az aktus — ἐνέργεια — állapota, amely ugyancsak a most megvalósult tartalmat is jelenti.

γ) Az egyes valóságot a *jövő* szempontjából nézve azon azt a létállapotot s azt a tartalmat értjük, amely lehetséges ugyan, de még nincs realizálva, csak a jövőben realizálható. Ezt potenciának (δύναμις) nevezzük.

Mindazt a valóságon, ami e változásokból áll, azaz e változó tartalmakat, materiának (ὕλη) nevezzük.

A változó azonban feltesz változatlant, *ami* változik. Sokrates a legkülönbözőbb változásokon ment át: gyermekből ifjú, férfi s aggastyán lett, tudatlanból tudóssá vált, de mindig ugyanaz a Sokrates maradt. Minden önálló valóságot, — amelyet épp szubsztanciának nevezünk — az jellemez tehát, hogy benne változó tartalom mellett van valami változatlan mozzanat: épp a változások egységes alanya, *ami* változik. Ezt a végső alanyt az egzisztens dologban (ὑποκείμενον ἔσχατον) nevezzük ugyancsak Aristotelessel *formának* (εἶδος). Ez nyilván 1. oszthatatlan (egyszerű) mozzanatot — ἀτομον γὰρ τὸ εἶδος¹⁴ — különben nem volna épp végső alany.¹⁵ 2. E „forma“ nyilván nem érzékelhető, mert min-

¹⁴ Aristoteles Metaphysica Z. 8. 1034. a. 8.

¹⁵ „A forma substantialis“ két vonatkozásban tekinthető, ú. m. 1. mint valóságtényező (merőben ontológiailag); 2. mint valóság-meghatározó (= logikailag). Ez utóbbi szempontból legáltalában Avicenna jellemzi: Met. III. 5. „unicuique numerorum est certitudo propria et forma propria quae de ipso concipitur in anima, et ipsa

den, amit érzékelhetünk eo ipso változás, a forma pedig változatlan mint alanyiség, azaz állandó. 3. E forma továbbá nyilván öntevékeny centrum — Leibniz-féle monasz — hiszen ő az alanya annak a hatásnak, amely a szubsztanciából kiindul. Forma és matéria együtt alkotják az önálló egyes valóságot, a „per se ens“-et, a szubsztanciát (οὐσία). Összefoglalva tehát a létezés mint valóság a következőkben jellemezhető:

Exisztencia

exisztens dolog = időbeli létező

Időbeli	$\left\{ \begin{array}{l} \text{múlt: entelecheia} \\ \quad (\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha) \\ \text{jelen: aktus} \\ \quad (\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\chi\epsilon\iota\alpha) \\ \text{jövő: potencia} \\ \quad (\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma) \end{array} \right\}$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{tartalma: matéria} \\ \quad (\acute{\upsilon}\lambda\eta) \end{array} \right\}$	alanya: forma ¹⁶ (εἶδος)
<div style="text-align: center;"> } szubsztancia (οὐσία) (σύνολον) </div>			

7. §. II. A tartamnak (permanencia) második faja, amelyet ismerünk, az *örökkévalóság* (aeternitas), amelyet két élményben ragadunk meg: az *érvényben* és az *értékben*. Ha a $2 \times 2 = 4$ igazságát felismerem, egyúttal azt is felismerem, hogy az mindig és mindenütt igaz lesz. Qui novit veritatem, novit aeternitatem — mondja Szent Ágoston. És ezzel nemcsak az időtlenség negatív tartamát ismerem meg, hanem a pozitív tartamot is, amely megvolt mindig s minden lehető időn túl is fog élni. Ezt a negatív időtlen, pozitív abszolút, megmaradó, mozdulatlan (ἀκίνητον) nunc stans-ot közvetlenül megismerem az érvényesség-élményben, amint az csalhatatlanul az *evidenciaélményben* lép fel lelkünkben.

De ugyanezt az „aeternitást“ e kettős (negatív és pozitív) határozmányában átéljük az alapvető *önértékelményekben* is. Ha felismerem, hogy az önfeláldozás nemes, hogy a harmónia szép, akkor egyúttal azt is felismertem, hogy az előbbi mindig és mindenütt nemes s az utóbbi min-

certitudo est unitas ejus qua est id quod est“. Aqu. Tamás ezt így adja vissza (helyeslőleg): „per formam significatur certitudo uniuscujusque rei“. De ente et essentia c. 1.

¹⁶ Ettől különbözik az essentia, amely „est id, quod per definitionem significatur“ (Aqu. Tamás: De ente et essentia c. 6.), amely anyagot is felölél tehát (Ib. c. 2.).

dig és mindenütt szép, függetlenül attól, hogy az emberek felismerték-e, vagy sem, vagy hogy a felismerésük után elfeledték-e vagy sem?

Eszerint ami örökkévaló, azt elemi adottságként az igazságban és az értékben, tehát a megismerés, a szeretet élményében ragadjuk meg, mert az értékkel szemben való magatartásunk épp a magasabbrendű, nem merőben szimpathián alapuló, hanem ítéleten (t. i. értékítéleten) felépülő szeretet. Az igazság és érték létmódját szubszisztenciának fogjuk mondani.¹⁷ Az amit tehát közvetlenül örökkévalónak ismerünk fel, az „ideális“, azaz nem empirikus és egyetemes tartalom, aminő az igazságok és az értékek. Összefoglalólag ezeket ideáknak fogjuk nevezni. Mind az igazságok, mind az értékek alapjában egyetemességek, mert igazság és érték egyaránt arra tart igényt, hogy mindenki számára az legyen. Az örökkévalóságnak nevezett létmód, vagyis az ideális létmód egyúttal az egyetemességek létmódja. Itt ütközik ki legélesebben a különbség az egzisztenciával szemben. Az egzisztencia (valóság) az egyes, individuális (hic et nunc) dolgok létmódja, az örökkévalóság pedig az egyetemességek létmódja. De egyik sincs adva az empirikus tartalmakban: hanem az utóbbiakból kiindulva ismerjük fel (alább vázlandó lelkiélményben) az egzisztenciát, illetőleg szubszisztenciát.

Szubszisztencia

örök dolgok = ideák = egyetemességek

1. érvény (igazság)
2. értékesség (érték)

8. §. III. Ám az egzisztencián s a szubszisztencián kívül ismerjük még a permanenciának egy harmadik, közbülső módját is, amelyet a skolasztikusokkal *aevum*nak nevezünk. Ennek a különbségét az idővel és örökkévalósággal szemben Aquinói Szt. Tamás a következőképen adja meg: „tempus

¹⁷ Ennek különbségét a valósággal szemben Aquinói Szent Tamás (De ente et essentia, c. 1.) a következőképen világítja meg: a „decem genera“ szerinti [létmód] és a „propositionum veritas“ létmódja közt a különbség az, hogy „secundo modo potest dici ens omne id de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat; per quam modum negationes et privationes etiam entia dicuntur, dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponat“. Ugyanezt a különbséget emelem én is ki a Logikában.

habet prius et posterius; aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjungi possunt; aeternitas autem non habet prius neque posterius neque ea compatitur.¹⁸ Milyen élményben van nekünk adva ez a sajátos módja a permanenciának s így a létnek, amelyet épp az jellemez, hogy megragadhat egyaránt örökkévaló és időbeli tartamot?

Az aevumot a relációk fennállási módjából ismerjük, amelyet röviden *interszisztenciának* fogunk nevezni.

Mert nemcsak szubsztanciák léteznek, hanem szubsztanciák tulajdonságai is (pl. fehér, kék szín), azután folyamatok is, (pl. villámlás, szél) s létezik valamiképpen a kauzális viszony, az ellentét, a megegyezés, a harmónia, a diszharmónia s a matematikai relációk is.

Mindezek ugyanis lényegileg viszonyok. Viszony a kék szín, mert azt a relációt fejezi ki, amely úgy jön létre, hogy egy testfelület bizonyos fénysugarakat visszaver, másokat elnyel; viszony az okosság, mert azon relációt jelenti, amely fennáll az egyén értelmi képességei s megoldandó életfeladatai közt. Viszony a folyamat is, amely mindig szubsztanciák kölcsönhatásában áll (pl. fénysugár, villamos szikra, lehülés stb.); viszony a matematikai tárgy s a matematikai tétel is. Épp azért nevezzük ezt a létezési módot interszisztenciának, mert mindenkor két vagy több dolog *között* áll fenn.

A létezés e módját szempontunkból az jellemzi, hogy sem időhöz nincs kötve, sem pedig szükségképpen örökkévaló, hanem lehet mindkettő: úgy időbeli, mint örökkévaló, tehát valóban aevumban létezik. Épp ezért vannak 1. merőben időbeli viszonyok, aminők a természeti folyamatok, pl. felmelegedés, villámlás, mozgás. 2. Vannak örökkévaló viszonyok, aminő pl. valamely örök igazság terminusai (logizmai) közt fennálló reláció. De 3. vannak oly relációk is, amelyek lehetnek időbeliek s örökkévalóak egyaránt. Ha a hasonlóságot, vagy a harmóniát két dolog (A és B) közt tekintem, akkor a harmónia mulandó, amennyiben egzisztenciájukban nézem e dolgokat. Mulandó például a harmónia két elhangzó hang között. De ha ugyanezt a harmóniát úgy tekintem, mint a két hang esszenciájának viszonyát, akkor e viszony örök, mert az esszenciák világa nem elmúló világ. Így a muló történeti esemény is örök viszony, ameny-

¹⁸ Summa Theologiae, p. I. qu. X. art. 5.

nyiben a reá érvényes örök igazságban tekintem azt.¹⁹ „Denn alles Drängen und alles Reigen, ist ewige Ruh' in Gott dem Herren“ (Goethe). A matematikai relációk is örökkévalók mint igazságok, de elmulók, amennyiben valóságok közt állanak fenn (pl. egyenlőségi viszony két test súlya között, amely súlyok azonban változnak). Összefoglalólag tehát:

Interszisztencia

Relációk: aevum

1. időlegesek
2. örökkévalók
3. időlegesek és örökkévalók.

9. §. A létezés első két értelme (exisztencia, interszisztencia) relatív, azaz függő létezési módok[at fejez ki].

*Relatív*nak azt a dolgot nevezzük, amely bármily tekintetben más dologtól függ. *A)* Minden valóság, azaz szubsztancia relatív, mert léte más szubsztanciáktól függ. Az élőlények születnek más élőlényektől, az élettelen lények is keletkeznek más testekből. Látszólagos kivételt alkotnak ez alól az elemek, amelyek — legalább kémiaileg — nem függenek más lényektől. Ez igaz, de annál inkább függenek fizikailag (és asztronómiaileg) más lényektől, legalább annyiban, amennyiben viselkedésük, azaz tényleges reakcióik, egy adott időpontban függ fizikai konstellációktól. Ne feledjük, hogy nemcsak az a lény relatív, amely létében függ más lénytől, hanem az is, amely bármely tekintetben, tehát sorsa szempontjából is, függő helyzetben van más lényekkel szemben. *B)* Még szembeszökőbb, hogy minden interszisztens dolog, azaz minden viszony, eo ipso relatív. Hiszen reláció épp az, ami lényegében és létében legalább két dologra támaszkodik, azoktól függ. Minden interszisztens dolog tehát mibenléténél fogva relativum.

Ezekkel a megállapításokkal szemben a szubszisztens dolgok (igazságok és értékek) között, azaz az ideák világában meg kell különböztetnünk *a)* relatív, azaz függő tartalmakat (igazságokat); *b)* relatív, azaz logikailag más igazságoktól függő igazságokat, és *c)* relatív, azaz más értékektől függő relatív értékeket. Ezekből azonban el kell különítenünk a szubszisztens dolgok, azaz az ideák körében *a)* az abszolút tartalmakat, amelyekről függ minden lehető tartalom (ösfenomenek); *b)* az abszolút (alap) igazságokat,

¹⁹ V. ö. Logika 8. §.

amelyektől függ minden más igazság (autonom igazságok szemben a heteronom igazságokkal) s c) az abszolút értékeket, amelyekről függ minden más érték (ösértékek).

Egyet azonban rögtön ki kell emelnünk: a relativitás e körben semmiesetre sem jelenti azt, hogy a relatív igazság nem abszolúte igaz, hogy a relatív érték nem abszolút érték. Nem a megismerő alanyhoz viszonyítva relativumok ezek, hanem logikai előfeltevéseik szempontjából. A pszichologisztikus értelemben vett relativitása az igazságoknak és értékeknek önellentmondó.²⁰

Lássuk mindezt tüzetesebben. Minden igazság relatív, amely logikailag valamely más igazságot tesz fel: tehát minden igazság ily értelemben viszonylagos, kivéve a logikai alapelveket, mert ezek érvényét *minden* igazság pre-szupponálja. És ebből kiderül egyúttal az is, hogy mely tartalmak azok, amelyek az alapvető, autonóm igazságokkal eo ipso preszupponálva vannak. E tartalmak a „dolog” általában s azon belül természetesen valamennyi autonóm tartalom, amely már nem bontható fel ősibb tartalomban. Ezek az őstartalmak viszont *abszolútak*. Tehát ily értelemben kétféle igazság van: abszolút tartalmú és relatív tartalmú, azaz *autonóm* s *heteronóm* igazságok. *A relativum és az abszolútum érintkezik az igazságok világában*. Azonban ismételten hangsúlyoznunk kell: nem az igazságok *érvénye* relatív vagy abszolút — a relatív érvényesség *contradictio in adjecto*²¹ — hanem azok a *tartalmak* relatívak, illetőleg abszolútak, amelyeket az igazságok kifejeznek.

Mindez áll az értékek világára is. Itt is vannak relatív és abszolút értékek: az előbbiek azok, amelyek más értékeket preszupponálnak, az utóbbiak az ösértékek. Ilyen három van: az igaz, szép és jó, amelyek épp ezért egyedül önértékek, míg a hedonikus és utilitarisztikus (eudaimonisztikus) értékek heteronomok, mert instrumentális értékük van. A gyönyör sem önérték, mert a boldogság szolgálatában áll; a hasznosról ugyanezt kell mondanunk. Ám maga a boldogság is csak látszólag autonóm érték; a boldogság ugyanis felteszi azt, hogy csak bizonyos fajta boldogságot értünk alatta: nem a paralitikusnak, vagy az állatnak a boldogságát, hanem azt, amely emberhez méltó. Ez utóbbi pedig bizonyos ethikai értékességtől függ: az ethikai érték adja meg a cselekvés önértékét, az eszthéti-

²⁰ L. Logika 19. §.

²¹ L. Logika 19. §.

kai érték az alkotás, a logikai érték a gondolkodás ön-értékét.

Igazságok és értékek együtt adják a szubszisztens dolgok, az ideák világát: *a relativum és abszolútum érintkezik tehát az ideák világában.*

10. §. Már ezzel a körülménnyel elismertük, hogy relativumokon kívül abszolútum is létezik. Azért elkerülhetetlen ennek a bekövetkezése; mert *nincs relativum abszolútum nélkül.* Ez elvet: a korrelativitás elvét lehetetlen tagadni. Ha ugyanis megállapítjuk, hogy valami relatív, ezzel azt is konstatáltuk, hogy az nem-abszolút, — ami nyilván felteszi az abszolútumnak valamiféle ismeretét. De nemcsak a relativum felismerése teszi fel valamiféle abszolútum felismerését, hanem valamely relativum léte is felteszi valamely abszolútum létét. Mert a relativum abszolútumra utal, a „függő” valamire, amittől függ. E függés nem mehet a végtelenig, azaz azon feltételek száma, amelyekről a függő függ, nem lehet végtelen, mert akkor valójában nem volna végül független dolog, amittől a függő dolgok függenek. Amint nincs változás változatlan nélkül, úgy nincs függő független, relativum abszolútum nélkül. Ez pedig azt jelenti, hogy az abszolút lét, illetőleg valami abszolút létezőnek lappangó elismerése és léte nélkül nem lehetne szó relatív létezés ismeretéről és relatív dolgok létezéséről sem.

E következmény alól — amennyiben az az abszolútum valamiféle ismeretére vonatkozik — Kant akként akart kitérni, hogy az abszolútum gondolatát bár szükségképpen ismeri el, e gondolatot merőben eszmének s nem fogalomnak minősíti, azaz oly gondolatképletnek, amelyet szükségképpen alkotunk meg, de amelynek tartalmát nem tudunk adni s így reája érzékfeletti metafizikát nem építhetünk. Valami abszolútumnak a létét viszont Kant elismeri egyrészt a magánvaló létének, másrészt a kategórikus (abszolút) imperativus létének bizonyításával. Épp ezért Kant álláspontja ellentmondó. Hiszen a kategórikus imperativust felismerhetőnek tartja, éppúgy a magánvaló létét is — amivel ő maga is elismeri, hogy az abszolútum gondolata nem merőben üres eszme, hanem fogalom, amelynek bizonyos (habár nagyrészt csak negatív) tartalmat igenis tudunk adni. Így Kant felismerhetőnek tartja, hogy a magánvaló nincs térben, időben, nincs alávetve a kauzalitásnak, hogy hatást fejt ki, azaz „afficiál” bennünket s így kiváltja tudatunkban a jelenségvilág

képét, hogy a kategórikus imperativus abszolút kötelességforrás stb. Ezzel Kant burkoltan elismeri azt is, hogy nemesak szinhetikus, azaz tér- és időszemléletre támaszkodó ítéleteink lehetnek ismeretbővítők, hanem oly ítéletek is, amelyek igenis bővítik ismereteinket, jóllehet érzékfölötti, tehát nem-szemléleti tartalmakra támaszkodnak és érzékfölötti tárgyakra irányulnak.

11. §. Eddigi vizsgálataink is kétségtelenné tették, hogy az abszolútumra vonatkozólag szerezhettünk bizonyos, ha nem is teljes ismereteket. Az ideák világában ugyanis, amely — mint már Platon sejtette — összekapcsolja a relatívumot az abszolútummal, felfedeztük az abszolútumra vonatkozó aspektusokat, amennyiben köztük találtuk eddig is 1. az abszolút igazság, 2. az abszolút érték (abszolút jószág) mozzanatait.

Kísértsük meg már most röviden kifejteni az abszolútumnak felismert mibenlétéből folyó főbb határozmányait, hogy annak az abszolút igazság és az abszolút jószág ideáihoz való viszonyát megállapítsuk.

12. §. Az abszolútum tehát *létezik* éppoly bizonyosan, ahogy a relatívum létezik. Feltétlenségéből következik, hogy

1. csak *egy* lehet. Mert ha több Abszolútum volna, akkor ezek egymást korlátozhatnák, ami már mindkettő számára függést, tehát relativitást jelentene.

2. Nem lehet összetett, vagyis *egyszerűnek* kell lennie. Mert ha összetett volna, akkor függne részeitől, azaz már relatív lenne. Ugyanezen okból nem lehet térbeli, azaz nem lehet anyagi dolog, mert minden anyagi (térbeli) dolog legalább potencialiter osztható, ami már függőséget jelentene.

3. Nem lehet semmiféle kategóriának alárendelve. Mert az ily szubordináció már függést (relativitást) jelent azzal az osztállyal szemben, amelynek a dolog alá van rendelve. Ezért az Abszolútum nem lehet sem szubsztancia,²² sem reláció, sem osztály, sem exisztens, sem interszisztens, sem szubszisztens dolog. Mert mindezeknek abszolút végső *előfeltétele*. Még a „létezők“ kategóriájának sem lehet alárendelve, már azért sem, mert

²² V. ö. Aquinói Tamás: Summa contra Gentiles. De már Szent Agoston: De trinitate VII. 5.: Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatioe intelligatur essentia, quod vere et proprie dicitur; ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam.

4. benne azonos kell hogy legyen a létezés az esszenciával, mert ellenkező esetben a) összetett volna, b) függő volna, c) alárendelt volna az esszenciáknak s az ens-eknek. Az Abszolútum mindeneken túl van²³ s csak annyiban mondható róla, hogy létező, amennyiben a kategóriák feléje mutatnak (intencionaliter vonatkoznak reája) anélkül, hogy felölelnék őt, — mert ez már alárendeltséget jelent. Ezt a körülményt nevezzük *analogia entis*nek. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a logikai alapelvek nem volnaak reá érvényesek — hiszen ezek érvényét már felteszi az, hogy a relatívum reá utal —, de azt jelenti, hogy a logikai alapelvek kategóriákra vonatkozában (az elemek, a relációk, a klasszisok kategóriájára), az Abszolútumra való alkalmazásuk *sensu stricto* értelmetlen volna (ahogy értelmetlen volna a háromszög tulajdonságait a körre alkalmazni) — csak *sensu analogico* lehet a logikai kategóriákat is reá alkalmazni. Épp ezért Isten nem is definiálható.²⁴

5. Mert ha az Abszolútum nem lehet anyag (test), csak a *szellemiséggel* mutathat analógiákat, amelyeket a mi emberi szellemünkben meríthetünk.

6. Az Abszolútum = abszolút és végső előfeltétele mindennek. Azt a mozzanatot, ha valami (A) abszolúte meghatároz valamit (B), teremtésnek nevezzük. Az Abszolútum szüntelenül (öröktől fogva) *teremti* a relatívumot.

7. E teremtés nem lehet időbeli mozzanat, mert az idő is „valami” s az időt is az Abszolútum teremti. Épp ezért az Abszolútum maga nem lehet időben, s épp ezért szükségképpen változatlanak kell lennie. Analógiát az ő tartama csak az *örökkévalósággal* mutat.

8. Abszolútum és relatívum tehát nem lehet azonos, ahogy a kör sem lehet azonos a négyszöggel. Ösdualizmus áll fenn a kettő között, s ezért minden pantheizmus képtelenség. A theizmus felel meg leginkább e dualizmusnak.

9. A „mindenhez”, amelyet az Abszolútum abszolúte meghatároz (teremt), tartozik a tudás, a szellem, a jóság, a szépség, az ismeret is. Mindennek eminentiori modo s analogice az Abszolútumban meg kell lennie. Tehát min-

²³ V. ö. Aqu. Szt. Tamás: De ente et ess. c. 5. „essentia sua (sc. Dei) non est aliud quam esse suum. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quiditatem praeter esse suum, cum quiditas vel natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis, quorum est genus vel species, sed esse diversum est in diversis”.

²⁴ V. ö. Aqu. Szt. Tamás: De ente et ess. c. 6. fin.

dentudónak, mindenhatónak, erkölcsileg s eszthétikailag tökéletesnek kell lennie.

13. §. Mindezek alapján immár képesek vagyunk megállapítani, hogy mit jelent az Abszolútum megismerése szempontjából az igazság s jószág, amit az ideák világában közvetlenül megragadunk.

Minden relativum Abszolútumra mutat. Ezért végül is mindenek preszuppozíciójaként az igazság és az érték (jó) ideáit találtuk. Ezek tehát összefüggenek az Abszolútummal. De miként? Ezt kell most megállapítanunk. Semmiesetre sem úgy, hogy az igazság s érték részei volnának az Abszolútumnak; hiszen láttuk, hogy az Abszolútum szükségképen egyszerű. Igazság és érték csak aspektusai lehetnek az Abszolútumnak, azaz egy-egy oldala, amelyről azt bár tökéletlenül, — mert csak per modum analogiae — megpillantjuk. Lehet tehát mondani, hogy Deus est ipsa veritas, vagy Deus est ipse bonum. De éppúgy mondhatni, hogy Isten leginkább lét, mert hiszen az egyedüli abszolút lét, tehát Isten az ens realissimum is. Igazság, jószág, lét azon fogalmak, amelyek segítségével per analogiam az Abszolútumot — amelyet méltán mondhatunk Istennek —, bár tökéletlenül, de mégis megragadjuk.

14. §. A megkülönböztetett létmódok nyilván megfelelnek 1. a logikai alapelveknek és 2. a létezők gondolatú három klasszisének.

A mindenség nyilván áll: 1. elemekből, azaz egyéni (oszthatatlan) mozzanatokból, aminők az emberi *individuumok* is; 2. ez elemek összességéből, amennyiben ez elemek viszonyokban állanak egymással: ezt *világnak* nevezzük; 3. azon *egyetemességekből* (ideákból), amelyek az embert és világot osztályokba tagolják; 4. az *Abszolútumból*, amely mindezek előfeltétele s amely részben már az ideák világában jelentkezik mint igazság és érték.²⁵ E négy mozzanat közül az első nyilván megfelel az *azonosság* elvének (principium identitatis), a második az *összefüggés* principiumának (principium cohaerentiae), a harmadik pedig az *osztályozás* elvének (principium classificationis), a negyedik pedig nyilván a *korrelativitás* elvének (corollarium correlativitatis). A megfelelések teljes táblázata tehát a következő:

²⁵ De mint transzcendens érték v. ö. Platon Lysis p. 220. et squ.: az, aminek kedvéért barátai vagyunk valaminek, nem hasonlít azokhoz, amiket szeretünk érte.

ember — pr. identitatis — exisztencia — tempus,
világ — pr. cohaerentiae — interszisztencia — aevum,
ideák — pr. classificationis — szubszisztencia — aeternitas,

Isten — coroll. correlativitatis — szuperszisztencia — abszolút tartam.

IV. A létfajok fogalmainak eredete.

15. §. Teljesen téves az a hagyományos álláspont, amely szerint az ismeretszerzésnek csak két módja van: érzékelés és gondolkodás. Van egy harmadik is: a ráébredés s amellett az érzékelés egymaga egyáltalán nem ismeretforrás.

A megismerés szubjektív vonatkozásban azt az élményt jelenti, amely által tudatunk logikailag értékes tartalommal gyarapodik. Objektív vonatkozásban pedig a megismerés azon művelet, amely által valamely alány a valamely tárgyról érvényes igazságot megragadja. Mert vigyázzunk jól: a megismerés a tárgyra irányul, például egy vidékre, amelyet meg akarok ismerni, de célokat csak akkor értem el, ha e vidékre érvényes igazságokat ismer meg, például a „vidék változatos“, „vulkanikus“, „alpesi jellegű“, „szép“ stb. Platonnak tehát igaza van: a megismerés célja sohasem az egyes konkrét tárgy, hanem azon ideális tartalmak (igazságok), amelyek azt fejezik ki, ami változatlanul érvényes a tárgyra. Aristoteles e ponton lényegileg egyetért Platonnal.²⁶

Röviden tehát: megismerni annyit tesz, mint igazságokat tudatosítani.

16. §. Ebből önként adódik, hogy annyiféle megismerési mód lesz, ahányféle úton lehetséges igazságokat tudatosítanunk. Ez lehetséges 1. szemléletekből kiindulólág: ezt tévesen nevezik „érzéki“ megismerésnek. Ennek megfelel az úgynevezett analitikus ítélet s az induktív következtetés; 2. fogalmakból kiindulólág: ennek megfelel a szintetikus ítélet s a deduktív módszer; 3. ítéletekből kiindulólág: ennek megfelel az autothetikus ítélet s a reductív módszer.

1. A *szemléleti* megismerés abban áll, hogy közvetlen adottságokból merítjük azon tartalmakat, amelyeket meg akarunk ismerni. Nemcsak érzéki (külső), hanem lelki (belső) szemlélet is van, például egy érzelem, indulat át-

²⁶ V. ö. Ch. Sentroul: Kant und Aristoteles. 1911.

élése. Ha „testi“ vagy „lelki“ mozzanatokot akarok megismerni, akkor ez korántsem jelenti, hogy a megismerés minden tartalmát a közvetlen adottságokból merítem. Ha ugyanis például az előttem fekvő könyvet megismerem, akkor nemesak egy többszínű adottságot, hanem egyúttal könyvet, testet, négyszögű testet stb. megismerek, vagyis az adott szemléleti tartalmat a könyvek, testek, négyszögű testek stb. osztályába tartozónak ismerem fel. Az osztály pedig nem szemlélhető, mert hiszen egyetemességet jelent. De éppúgy nem szemlélhető semmiféle reláció sem, például a könyv színfoltjainak egységes vonatkozása erre a konkrét könyvre. De az a „valami“, ami egységes hordozója a könyv határozmányainak s amit épp a könyv szubsztanciájának mondunk, szintén nem érzékelhető, hanem csak a (belső) szemléletben, önmagunkban ragadható meg. Az tehát, amit szemlélt tárgynak nevezünk, csak kis részben van valóban szemléletileg „adva“: valójában a szemléleti tartalmat kiegészítik, át- és átszövik nem-szemléleti vonások s épp ezek hordozzák a szemléleti határozmányokat s adnak azoknak keretet.

Nem szubjektív formákkal való „rendezés“-ről van itt szó, mint Kant mīthológiája ezt hirdeti, hanem az történik a szemléleti megismerésnél, hogy a tárgyon, az adottságon ismerünk fel oly objektív vonásokat (osztályb tartozást, relációkat, szubsztancialitást stb.), amelyek más-honnan merülnek fel tudatunkban, mint a szemléleti adottságokból. Honnan? Nyilván onnan, hogy a szemléleti tartalmak utalnak az osztályra, relációra, szubsztancialitásra stb., amelyek keretébe tartoznak a szemléleti tartalmak. Ez utalás nyomán felismerni a szemléleti világban a nem-szemléleti komponenseket, annyit tesz, mint *ráébredni* arra, hogy hiszen amit itt látok, az könyv (a könyvek osztályába tartozik), az nagyobb, mint a másik könyv (reláció), az *egy* könyv (szubsztancia) stb. A szemléleti megismerés lényegileg adott tartalmakon meginduló ráébredés bizonyos egyetemességekre (osztály, reláció, szubsztancia). Hogy ez bekövetkezzék, az adott tartalmakat először analizálni kell, vagyis analitikus ítélettel indul meg a szemléleti megismerés. Ennek a kiépítése az indukcio. Mindezt már Platon is tanítja.

2. A *fogalmakból* kiinduló szintetikus megismerés abban áll, hogy kész fogalmakból — amelyeket akár a szemléletből, akár konstrukció vagy ráébredés által alko-

tunk meg — új ítéleteket (megállapításokat) alkotunk minden további empirikus vagy más kiindulópont nélkül. E „deduktív“ művelet háromféle lehet: konstruktív, alkalmazó, vagy analógiás.²⁷ Mindegyik esetben azonban az ismeretszerzés abban áll, hogy fogalmak szintéziséből új ismeret keletkezik, amely ismereti út struktúráját a deduktív következtetés, azaz a szillogizmus képviseli. Ebben lényegileg a középfogalom közvetítésével szubordinációs viszonyt, azaz osztályozottságot ismerünk fel, amennyiben megpillantjuk, hogy S a P alá tartozik (vagy nem tartozik, vagy részben tartozik), mert az M a P-nek van alárendelve, az S pedig az M-nek. Itt tehát ráébredünk a következtetés — azaz a szubordinációs szintézis — segélyével arra, hogy a már bírt három fogalom (S, M, P) alárendeltségi viszonyban áll egymással. Szemellátható tehát, hogy a szintetikus gondolkodás, vagyis következtető megismerés nem egyéb, mint új fogalomviszonyokra, mégpedig lényegileg új szubordinációs viszonyokra való ráébredés. Röviden: a következtető (szintetikus, „gondolati“) megismerés nem egyéb, mint fogalmi szintézisből kiinduló ráébredés a fogalmak szubordinációjára. Míg az analitikus (szemléleti) megismerés végső egyetemességekre való ráébredés, addig a szintetikus (gondolati) megismerés nem egyéb, mint végső relációkra, mégpedig szubordinációkra való ráébredés.

18. §. Az *ítéletekből* kiinduló autothetikus megismerésben most már igen könnyű lesz a ráébredést mint punctum salienst kimutatni. Itt arról van szó, hogy egy ítéletből kiindulva, amelyet helyesnek tartunk, e helyesség logikai preszuppozícióira következtetünk mindaddig, míg végre preszuppozíció-nélküli autonóm alaptételekre nem jutunk. Így fedezzük fel igaznak tartott ítéleteinkből a logikai szabályokat s végül a logikai alapelveket, a metafizikai alaptételeket, erkölcsi és esztétikai ítéleteinkből ethikai és esztétikai alaptételeinket stb. E művelet sem nem analízis, sem nem szintézis, hanem autothezis s nyilvánvalólag itt is a megismerés lényege az, hogy fokozatosan ráébredünk mind általánosabb oly igazságokra, amelyeket öntudatlanul már igaznak tartottunk, midőn a kiindulópontul szolgáló ítéleteket megejtettük.

19. §. A megismerés tehát az egész vonalon a ráébre-

²⁷ V. ö. Logika. 209. §.

déssel azonos. Szükséges tehát, hogy ennek mibenlétét tüzetesebben megvilágítsuk.²⁸

A ráébredés folyamata három szempontból jellemezhető, amennyiben az

1. ráismerés,
2. megvilágosodás,
3. öntudatosodás.

Mindezt egy példán: azon a folyamaton fogjuk észlelni, amely által tudatára ébredünk az ellenmondás elvének (A non est non-A) s így azt megismerjük.

A logikailag képzetlen ember az ellenmondás elve szerint állít, tagad, vitatkozik, következtet s cselekszik. Ha már most megtanítják az ellenmondás elvére, akkor belátja annak a helyességét, azaz megismeri azt. Mi történt itt?

Elsősorban az történt, hogy midőn elmagyarázzák nekünk az ellenmondás elvét, ráismerünk benne arra a meggyőződésünkre, amely szerint már eddig is gondolkodtunk. Azután megvilágosodik előttünk a mi logikai meggyőződésünk, amennyiben most már világos tételben tudjuk kifejezni azt, amit eddig csak követtünk, anélkül, hogy tudtunk volna róla. S ezáltal öntudatosává válik a praxisunk: elméleti belátássá válik.

Még jobban megértjük a ráébredés e folyamatát, ha arra is figyelünk, hogy nemcsak ily formális igazságokat ismerhetünk meg általa, hanem tartalmakat is. Ez történik — mint erre különösen Scheler mutatott rá²⁹ — erkölcsi megismerésünkben. Én „ösztönszerűleg“ őszinte voltam eddig minden cselekedetemben s eszerint ítélt meg embertársaim cselekedeteit is. Ráébredés által már most felismerem amaz egyetemes erkölcsi szabály érvényét, amely szerint „mindig őszintének kell lennünk“. Itt egy tartalmat tettem világossá és öntudatosává, amelyet csak „gyakorlatilag“ s intuitive, de nem fogalmilag ismertem. Tartalmi szempontból a ráébredés annak egy esete, hogy intuitív tartalmakat fogalmi (diszkurzíve kifejezett) tartalmakká emelünk. Ezáltal nemcsak formális ismereteket szerezhetünk — mint mikor pl. az ellenmondás elvét ismerjük fel, — hanem új tartalmakat is. Erre példa, hogy ráébredés által ismerjük meg az Abszolútumot is, mert itt

²⁸ V. ö. *Philosophia és psychologia. Magyar Psychologiai Szemle*, I. évfolyam, 1. szám.

²⁹ *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. 3. Aufl. Halle, 1927.

is tudatára ébredünk annak, hogy már kerestük s szeret-tük az abszolút tökélyt, jóságot, igazságot, amelyek szintén tartalmak s nemcsak formális elvek.

Ha tehát azt kérdezzük, hogy honnan merítjük azt az új tartalmat, amelyet a ráébredéssel megismerünk, akkor erre a válasz az, hogy e tartalmat már ismerjük a ráébredés megindulásakor s a ráébredés csak arra való, hogy ez a már ismert tartalom világossá s öntudatossá váljék s ha ez megtörtént, ráismerünk a ráébredés eredményét képező öntudatos fogalmi alakulatban (fogalomban, ítéletben) arra, amit öntudatlanul, intuitive s esetleg csak homályosan már ismertünk volt. De — kérdezhetjük tovább — honnan merül fel az az intuitív ismereti tartalom, amelyen megindul a ráébredés folyamata? Ez magában a kiindulási élményben van burkoltan adva, de nem lehet az empirikus tartalomban foglalva, hanem előttünk ismeretlen módon lelkünkbe oltatik: velünk született.

Mindezt épp a létezés fogalmának eredetén illusztrálhatjuk. Nem nehéz ugyanis kimutatni, hogy a létezés négy módjának ismerete nem származhatik empirikus adottságból, egyszerűen azért, mert e létfogalmakban több van, mint amennyit bármiféle empiria is tartalmazhat. „Elvonás“ által sem lehet kihozni valamit olyasmiből, ami nincs benne. Az ἀγαίρεσις az aristotelesi ismeretelméletben oly ismeretlen x, amelyre minden oly feladatot rónak, amelyet nem tudnak megmagyarázni. Az „intellectus agens“ szerepe a skolasztikában is ilyen — amellyel szemben csak Platon μάθησις ἀνάμνησις-e felel meg a tényeknek, bár maradnak itt is, mint minden emberi magyarázatban, homályos pontok.

20. §. Az exisztencia fogalma nem merülhet fel a tapasztalásból (legfeljebb a tapasztalás alkalmával), mert — mint láttunk (I. f. 4. §.) — a tapasztalás sohasem nyújt hézagatlan permanenciát, hanem önmagunkat is csak időbeli megszakításokkal tapasztaljuk. Az interszisztencia fogalma sem merül fel az empiriából, mert viszonyok soha sincsenek adva, mert a relációk nem szemléleti tartalmak. A szubszisztencia sem meríthető a tapasztalásból, mert az igazságok egyáltalán nem empirikus tartalmak, hanem „ideális“ létezők. Végre: az abszolút lét fogalmát már azért sem meríthetjük az empiriából, mert minden empirikus tartalom relatív. Kétségtelen tehát, hogy a létezés fogalma nem empirikus eredetű, vagyis az valamiképen lelkünkben lappang, amelyből a tapasztalat csak előhívja: az empiria valóban csak emlékeztetés — μάθησις ἀνάμνησις.

Ez Platon megoldása is: a „Menon“-ban ugyanis kifejti, hogy az ember sohasem állapíthatná meg keresés közben, hogy megtalálta az igazságot, ha ez utóbbit valamiképpen már nem bírta volna: οὐκ ἄρα ἐστὶ ἀνθρώπων οὔτε ὁ οἶδεν ὁ μὴ οἶδεν.³⁰

Aristoteles ezzel szemben azt veti ellen, hogyha tudásról általában szólunk, ez pontatlan kifejezés, mert ezt csak akkor szabad alkalmaznunk, ha azt is megadhatjuk, hogy mit és hogyan ismerünk.³¹ Ámde ezzel Aristoteles nem döntötte meg Platon tanát, legfeljebb arra mutatott rá, hogy van többféle megismerés: egy általános, lappangó tudomásul-bírási, amely a ráébredés aktusával válik világossá és öntudatossá (ἀνάμνησις). Csak akkor cáfolta volna meg Aristoteles Platon tanát, ha bemutatta volna, hogy hogyan eredhet a lét fogalma az empiriából: mert oly szavak, mint absztrakció (ἀφαίρεσις) s az egyesből egyetemes kivonó νοῦς ποιητικός merő nevek, amelyeknek megfelelő ismerési folyamatok a valóságban egyáltalán nincsenek. A megismerés folyamatának elfogulatlan fenomenológiai vizsgálata azt mutatja, hogy nem elvonás, hanem hirtelen ráébredés által fedezzük fel az egzisztencia, az interszisztencia, a szubszisztencia és a szuperszisztencia mibenlétét: ráismerünk az empirikus adatokban a létmódokra, s nem az empirikus adatokból vonjuk el azok fogalmát. Hiszen létezőnek már csak azt fogadjuk el, ami megegyezik a létnek empirice sohasem megalkotható fogalmával. Semmiből olyat nem hozhatunk ki elvonással, ami nincs benne. Platon itt mélyebben látott, mint Aristoteles s így Szent Ágoston is inkább felismerte a megismerés mibenlétét, mint Szent Tamás.

21. §. Hogy a megismerés e platoni magyarázata helyes nyomokon jár, azt bizonyítja, hogy a következő tényeket képes megmagyarázni, amelyeket aristotelesi alapon sohasem érthetnénk meg. Ezek: 1. a gyakorlati emberek ontológiai kritikájának kialakulása, 2. az Isteneszmé érthetősége már gyermekkorban, 3. a matematikai lét érthetősége már gyermekkorban, és 4. a létmódok fogalmának autonómiája egymással szemben. Lássuk ezt tüzetesebben.

22. §. Aristoteles azt mondja³² Platon μάθησις ἀνάμνησις tételével szemben, hogy visszás dolog felvenni, hogy „va-

³⁰ Menon, 14. 80. d. 71. b.

³¹ Anal. post. I. 1. 71. a. 24. — b. 8. V. ö. J. Geyser: Die Erkenntnistheorie des Aristoteles, 1917. 135. l.

³² An. post. II. 19.

lamit tudunk és mégsem tudunk“. Ámde ez téves pszichológián [alapszik].

A tények ugyanis az ellenkezőt bizonyítják. A tanulatlan józan ember igenis tudja, hogy „A non est non-A“, bár megformulázottan, mint egyetemes logikai elvet nem tudja azt. A becsületes ember, aki nem moralista, tudja, hogy nem szabad a rábízott pénzt elköltenie, jóllehet egyetemesen formulázott ethikai elveket nem ismer. Igenis lehet kétféle tudomás: meg nem formulázott, azaz intuitív ismeret s fogalmilag, egyetemesen megformulázott tudás. Nem fonák dolog tehát azt állítani, hogy valamit „tudunk és nem tudunk egyszerre“, mert mindkét esetben másféle megismerésről van szó: első esetben intuitív megismerésről, az utóbbiban fogalmi tudásról. A létmegismerés is lényegileg abban áll, hogy a létezés intuitív megállapítását filozófiai létfogalommal fokozzuk az intuício fogalmi kifejezése által.

Mivel azonban semmiféle létezés sincs adva az empirikus tartalmakban, a létezés empirikus, intuitív megállapítása sem lehet *ferrása* a létfogalomnak, — hanem csak *kiváltója* annak, hogy intuitive konstatáltunk valamiféle létezést, pl. exisztenciát. Mily állapotban volt tehát a létismeret, azaz a létkritérium lelkünkben, mielőtt az az intuitív létmegállapításban alkalmazást nyert? Nyilván öntudatlan készség formájában, amelynek közelebbi jellemzését eo ipso nem adhatjuk, mert ha azt adhatnók, már nem volna öntudatlan. Mindössze egy negatív jelzővel láthatjuk azt el: hogy az nem empirice szerzett, azaz, [hogy] idea innata, amelyet az empiria előbb intuitív létmegismerés, majd diszkurzív létfogalom alakjában hoz felszínre lelki életünkben.

A lelki élet tényei is ezt a magyarázatot kívánják. Azt észleljük ugyanis, hogy a gyermek elég korán tesz szert arra a képességre, hogy a valóságot (exisztencia) megkülönböztesse a fikciótól. Fogalmi kritériumról, azaz öntudatosan megformulázott valóságkritériumról (például valóság az, ami hat) sem nála, sem a filozófiailag nem képzett felnőttél szó nem lehet. Milynemű tudáson alapszik tehát, ha azt mondja valaki: „a szomszédom létezik, de kísértetek nem léteznek?“

Csak látszólagos magyarázat a következő. A gyermek tapasztalta, hogy ami valóság, azt megfoghatja, az másokkal közös észlelet tárgya, az hatást fejt ki stb. — s ebből következtette, hogy tehát valóság az, ami megfogható, ami

másokkal közös empiria tárgya, ami hat stb. Ámde mindez az okoskodás nyilván felteszi azon meggyőződést, hogy a valóság valami permanens dolog. Mert ha nem volnánk erről eleve valamiképpen meggyőződve, akkor nem keressénk argumentumokat arra nézve, hogy a permanenciát az empirikus tartalmakra nézve keressük. Hiszen láttuk, hogy a tapasztalás tartalmai sohasem mutatnak permanenciát, még önmagam sem vagyok önmagamnak permanens tartalomként adva. A lét fogalmát tehát nem empiriából merítjük, az empiriával csak igazolni akarjuk ama valamiképpen bennünk lappangó meggyőződést, hogy lét = permanencia.

Problémánk tehát végre is erre a kérdésre redukálódik: mily lelki folyamat által tudatosul a létnek e velünk-született fogalma? Annyit már tudunk, hogy e folyamat lényege a ráébredés. A fenomenológiai vizsgálat ennek fellettét a következőképpen mutatja.

Az első mozzanat e folyamatban az, hogy szétválik a nem-valóság és a valóság világa. A gyermek s a primitív ember eleinte összezavarja például álmképét a valósággal. E szétválás annak alapján történik, hogy az ember csalódik: valóságnak veszi azt, ami nem annak bizonyul. E csalódás lehet kellemes vagy kellemetlen: az előbbi esetben nem-valóságnak bizonyul, amitől féltünk (istenek, kísértetek, boszorkányok stb.), az utóbbi esetben valóságnak bizonyul, amit nem tartott a gyermek annak (pl. iskolai fegyelem).

A második mozzanat már most az, hogy a gyermek keres a jövőre nézve valóságkritériumokat, hogy csalódásoktól ment maradjon. E kritériumok tudata sem lehet absztrakció eredménye. Hiszen már oly korban s oly egyéneknél (például hülyéknél) is fellép e kritérium tudata, akik még képtelenek oly elvont fogalom megalkotására, aminő pl. a valóság. Nem a filozófia, hanem ösztönös bizonyosság a forrása valóságtudatunknak s így annak, hogy az említett szétválasztást, [lét-tudatosulási] folyamatunknak e negatív mozzanatát, végrehajthassuk.

A harmadik, most már pozitív valóságkritérium megragadása nem is elvonás, de nem is áltálal történik, hogy önmagunkról vonnók le a valóság tudatát, mert egyrészt előbb van a gyermeknek más dolgok (pl. a külvilág) létéről tudata, mint önmaga létéről: a tudat itt is megelőzi az öntudatot; másrészt pedig logikailag is a „más“ tudata az

alapja az Én valóságtudatának: ez utóbbi mesterkelt kihasítás terméke az általános valóságtudatból.

A keresett pozitív valóságkritérium, amelyet hirtelen felfedez a gyermek, de nem elvonás által konstruál meg, nem egyéb, mint annak hirtelen felismerése, hogy vannak ellenálló dolgok.³³ Ez hat „ébresztőleg” a gyermekre: a valóság e keménysége a valóságtudat igazi tartalma. Ez ellenálló dolgok összefüggését azután az empiria mutatja. Ez ellenállás felfedezése voltaképpen annak a felismerésével azonos, hogy valóság az, ami hat, lévén az ellenállás ellenhatás. Akkor alakult ki a teljes valóságtudat, amikor felfedezzük, hogy van az ellenállásnak oly összefüggő rendszere, amelyhez akarva-nem-akarva alkalmazkodnunk kell.

Ami azonban e folyamatban a legfontosabb, az az, hogy ez a valóságtudat csak felszínre hozza a létnek, mint permanenciának tudatát, de nem annak forrása. Az említett valóságtudat ugyanis felteszi a létnek, mint permanenciának tudatát, amelyet csak konkretizál, színez, de nem teremt. Kiderül ez a következőkből. Az ellenállás élménye, amelyen a valóságtudat részben eloszlik, maga nem kontinuális. Magának az alvásnak és ébrenlétnek váltakozása hiúsítja meg azt, hogy a valóság ellenállását szüntelenül tapasztaljuk. Az ellenállás tudata tehát csak egyik komponense a valóságtudatnak; a másik komponens: a permanencia nem meríthető az ellenállásélményből, mert ez maga sem permanens. Ebből már most az a végső kérdés adódik, hogy miképpen forr egybe a permanencia és az ellenállás s fűződik szerves valóságtudattá össze? Ez összeforrás nyilván abban a pillanatban kezdődik, amidőn a gyermek észreveszi, hogy a valóság (ellenállás)-élmények időbeli kontinuitás szempontjából kiegészítésre szorulnak. Például anyját ma látja néhány óráig, azután az alvás ideje alatt nem látja, azután ismét látja. Vannak azonban oly körülmények e szaggatott élményekben is, amelyek annak a felvételére késztetik, hogy anyja, azalatt is megvolt, élt és működött, mialatt nem látta. Felteszi pedig ezt épp azért, mert oly észleletei vannak, amelyek alvás közben való gondozottságára utalnak s amelynek oka csakis édesanyja lehetett stb.

A kauzális gondolkodás készteti tehát a gyermeket — bármily kevésbé népszerű ma e gondolat — hogy a disz-

³³ Maine de Biran (*Essai sur les fondements de la psychologie*). V. ö. Nic. Hartmann (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* 2. Aufl. 1925.).

kontinuális élmények mögött valóságot, permanens és ható létet vegyen fel. Ez sem következtetés még, de analógiák automatikus alkalmazása — egy neme az asszociációnak — s ez a kapcsolása a permanencia tudatának és az ellenállás élményének alakítja ki a teljes valóságtudatot. E folyamat lényege az, hogy az ellenállásélményekből ráébred a permanenciára, amelyet nem él át, de amelyet felvesz a kihagyó élményekből kiindulva. E közben a permanencia tudata sem a külvilágból, sem a belvilágból nem lesz „kiolvasva“ (hisz egyikben sem foglaltatik benne), hanem az empiria emlékeztető hatására, hirtelen ráébredés folyamán merül fel, vagyis idea innata-ként bukkan elő. Vagyis: a valóságtudat két tényezőből szövődik össze, úgymint 1. egy immanens tartalomból: az ellenállás-élményből és 2. egy transzcendens vagyis empiriában sohasem adható tartalomból: a permanenciából. Miután ez utóbbi az alapvetőbb, bátran kimondhatjuk: a lét mint valóság transzcendens fogalom, amelyet csak színez, de nem alapoz meg az ellenállásélmény. Tiszta empirikus létfogalom nincs: az empirikus tudomány is metafizikán épül fel. Az egzisztenciális lét felismerése tehát ráébredés eredménye.³⁴

23. §. Hasonló eredményre jutunk, ha azt a kérdést vetjük fel, hogy az interszisztencia, azaz a relációk létének a tudata miképpen merül fel? Itt is legcélszerűbb konkrét példából kiindulni. Felismerem, hogy *a* nagyobb, mint *b*. E felismerés tárgya: a „nagyobbság“ relációja fennállásának felismerése nyilván felteszi *a* és *b* létezők felismerését. Csak ennek alapján ismerhetem meg a köztük fennálló relációt, épp a nagyobbságot. Mivel ez utóbbi nincs készen adva, kimondhatjuk, hogy minden relációismeret konstrukció által történik. Ennek fenomenológiája a következő.

A valóságélmények körében a reláció együtt van adva a tartalmakkal; hiszen valóban össze is tartoznak: együtt léteznek. Egy nagyobb test szemben egy kisebbel már akkor nagyobb, midőn a testek létrejöttek: nem létezett előbb a két test s azután a köztük levő nagyobbsági viszony. Ez ontológiai tényálladéknak megfelel az a fenomenológiai tényálladék, hogy meg lehet a relációtudat anélkül, hogy a reláció tagjai a tudatban volnának: észrevehetem, hogy valaki hasonlít valakihez anélkül, hogy

³⁴ V. ö. Goethe (zu Eckermann, 26 Febr. 1824.): Hätte ich nicht die Welt durch Antizipation bereits in mir getragen, ich wäre mit sehenden Augen blind geblieben, und alle Erforschung und Erfahrung wäre nichts gewesen als ein ganz totes und vergebliches Bemühen.

tudnám, hogy kihez.³⁵ Ennyiben a reláció létének felismerése ugyanazon aktusban történik, mint például azon valóságok létének felismerése, amelyek közt a reláció fennáll. Ez áll a valóságrelációk, az egzisztenciában gyökerező relációk interszisztenciájának felismerésénél. Itt az egzisztencia felismerése együtt jár az interszisztencia felismerésével.

A tiszta interszisztencia-felismerés nem is ezen a téren mutatkozik, hanem ott, ahol a relációismeret öncél s ahol ennél fogva teljesen közömbössé válik a reláció-terminusok létmódja. Ez történik a matematikai fogalomalkotásban.

A matematikai fogalom oly dolgok relációját jelenti, amelyek mérhetők. A matematikai reláció végső terminusai, azaz azok a mozzanatok, amelyek közt a legelemibb matematikai relációk fennállhatnak, az egységek. $1+1$, $1-1$, 1×1 , $1:1$ a legelemibb matematikai viszonylatok. Ez egységek már csak jelképei az „egy dolog”-nak, amely jelenthet egyaránt egy almát, egy elméletet, egy eszményt, egy embert stb. Minden mérhetőség végső preszuppozíciója, hogy a mérhető tárgy valami vonatkozásban egységnek, illetőleg egységek viszonyának tekinthető és kezelhető. Az egységek relációját fejezi ki valamiféle értelemben minden matematikai tétel, s a végső matematikai fogalom az a végső mérték (egység), amellyel mérünk. E szempontból azt is mondhatjuk, hogy minden matematikai tétel végelemzésben mindig az egységgel való mérés bizonyos eredményét fejezi ki.

Már ebben a megállapításban benne rejlik, hogy 1. mit jelent a matematikai „lét” és 2. hogy azt konstrukció által ismerjük meg, miáltal ráébredünk arra, hogy már az egység fogalmának s az egységek elemi viszonylatainak felismerésében burkoltan mily más, azokból folyó matematikai viszonylatok fennállását tettük fel. Lássuk ezt közelebbről.

A matematikai létezés jelenti 1. az egységek, 2. az egységek viszonyának létezését. Magának a matematikai tételnek érvényessége más mint a matematikai tárgyak létezése. Mert a matematikai tétel *vonatkozik* a matematikai tárgyakra (például arithmetikai egységekre, geo-

³⁵ V. ö. A. Brunswig [Das Vergleichen und die Relationserkenntnis, 1910].

metriai alakokra), *jelent*i azokat és relációikat, s így nem lehet azonos velük.

A matematikai tárgy (egységek, amelyek lehetnek számbeli, geometriai, funkcionális, stb. egységek) „létezése“ azt jelenti, hogy fennáll a dolgok közt az a reláció, amelyet jelentenek. Az egység ugyanis szintén úgy tekinthető, mint bármely tetszésszerű dolog abban a vonatkozásban (relációban), hogy az mértékül szolgál. Az egység léte is tehát interszisztenciát jelent. Önkényt következik ebből, hogy az egységek különböző relációi, amelyeket épp a matematikai tételek fejeznek ki, szintén interszisztenciális léttel bírnak.

Hogyan ismerjük meg mind az egységek, mind az egységviszonyok létét? Az első lépés itt a konstrukció, a második a ráébredés. Ez kiderül a következőkből. A matematikai fogalom nem lehet „elvonás“, azaz merő „eltételezés“ eredménye, mert 1. elvonás által nem lehet valamiből valamit kivonni, ami nincs benne. Egység mint szám nincs a való tárgyakban, [de éppúgy nincs a valóságban] kiterjedés nélküli pont, vagy abszolút egyenes sem. 2. Mert a matematikai tárgyak túllépik a valóság körét, midőn a valóságban való előfordulástól függetlenül alkotnak merő színhézzel további fogalmakat (például a végtelen számsor fogalmát). Már ez mutatja, hogy a matematikai fogalomalkotás lényege nem absztrakció, hanem konstrukció. Ez utóbbinak vannak logikai preszuppozíciói: [rajtuk épül] a matematika egész rendszere. Tiszta logikai szempontból az egész geometria, annak minden tétele benne rejlik az egyenes konstrukciójában, valamint minden aritmetikai tétel benne rejlik az $1+2=3$ tételben. Matematikai ismeretekre szert tenni annyit tesz, mint ráébredni e preszuppozíciókra. Tehát a matematikai megismerés lényege is ráébredés s így a potiori: minden interszisztenciális lét felismerése ráébredés eredménye.

24. §. Ugyanerre az eredményre jutunk, azaz [megállapíthatjuk], hogy a létfelismerés: ráébredés, ha a szubszisztenciális lét felismerésének fenomenológiáját tekintjük.

A szubszisztenciális lét az egyetemességek s az értékek léte. Egyetemességet felismerni nem annyit tesz, mint azt az egyesből „elvonni“, ahogy Aristoteles hiszi, hanem annyi, mint felismerni az egyesben az egyetemet. Hiszen a gyermek már képes erre, mielőtt oly bonyolult logikai műveletet végre tudna hajtani, mint az elvonás. Ha az

egyetemesség ismerete absztrakció eredménye volna, értéketlen volna továbbá az az a priori bizonyosságunk, hogy vannak egyetemességek s hogy ilyenek minden téren feltalálhatók. Ennyiben nem a posteriori „induktív“ tapogatózás eredménye az általánosítás, hanem a priori bizonyosságon alapszik. Mi történik tudatunkban, ha felismerjük, hogy minden emberben vannak bizonyos közös vonások, például egy fej, két kéz stb.?

Az az a priori bizonyosság, hogy kell minden emberi individuumban egyetemességnek lenni, nyilván a principium classificationis evidenciáján alapul, amely azt mondja, hogy minden dolog valamely osztály tagja. Egyetemessíteni tehát annyit tesz, mint felismerni az egyetemes elv érvényét konkrét esetekben, tehát e példánál: felismerni, hogy a konkrét emberi egyedek mely konkrét tulajdonságai azok, amelyek egyúttal osztályalkotók. Mert ha azt mondom: „minden embernek két keze van“, akkor ez azt jelenti, hogy felismertem, miszerint minden emberi individuum azon élőlények osztályába tartozik, amelyeknek két kezük van. Hogy jogos-e ezt feltenni — ez kétségtelenül adatgyűjtés, tehát indukció eredménye; de hogy van oly osztály, amelybe minden emberi egyén szükségképpen tartozik, s így vannak oly emberi tulajdonságok, amelyek osztályalkotók, — ez éppoly bizonyos a priori, mint az, hogy minden emberi individuum csak önmagával azonos. Tehát csak az lehet kétes, hogy mely emberi tulajdonság az, amely minden emberben közös.

Egyetemességet felfedezni tehát annyit tesz, mint 1. ráébredni arra, hogy kell lenni egyetemes (osztályalkotó) vonásnak az adottságban, 2. felismerni valamely konkrét vonásban, hogy ez az osztályalkotó mozzanat. Az előtbi momentum nyilván fontosabb: hiszen ez ad logikai jogcímet az egyetemessítésre. Ez pedig nem egyéb, mint a principium classificationis érvényének felismerése, amely nyilván — mint minden logikai alapelv felismerése — ráébredés eredménye.

Egyetemességek felismerésének s így a szubszisztenciális lét felismerésének lényege is tehát a ráébredés.

Ugyanez áll az értékek s az értékességek felismeréséről is. Kezdődik e folyamat itt is empirikus konkrétumok értékességének felismerésével: például felismerem, hogy e tett nemes, e szobor szép stb. Ebből azután indukció útján nyerjük maguknak az értékeknek a fogalmát ama kérdésre felelvén, hogy mit tettünk fel értékesnek

általában, ha ezt a tettet nemesnek, azt a szobrot szépnek ítéltük.

Az értékesség megismerése egyesnek a megismerése, az *érték*nek felismerése egyetemességek ismerete, s így — miután értékesnek épp az érték alapján minősítünk valamit — az érték szubszisztenciájának felismerése ugyanazon létmód felismerése, amelyet az imént az egyetemes érvényességek (igazságok) létének felismerésénél konstatáltunk. Itt is az egyes felteszi az egyetemesnek valamiféle lappangó ismeretét s létének elismerését: az igazságosság *által* igazságos az egyes tett (Szent Ágoston). Az átmenet az egyesről (értékességről) az egyetemestre (értékre) itt is fokozódó ráébredés eredménye: ítéleteink preszuppozícióinak mind további öntudatosítási eredménye. E megismerési mód punctum salienste nem is az egyesről (értékesség) az egyetemestre (érték) való átmenetben van, hanem a folyamat elején, kezdőpontján, már az értékesség pillanatnyi felismerésében lép fel. Mi történik tudatunkban ez alkalommal? Nyilván a következő: ha felismerem egy őszinte nyilatkozat erkölcsi értékét, akkor helyeslek, azaz e cselekvést olyannak ítélem, mint amely szerintem jó. Még nincs itt szó normatív mozzanatról, mert hiszen a normatív mozzanat megformulázása fölteszi az értékesség megállapítását (M. Scheler). Ezt a konkrét cselekedetet csak *minősítettem*: az érték-skála egy pontjára helyeztem. Ez utóbbi tehát lappangólag valamiképen már lelkemben élt: ἀνύμνησις-anyagot képviselt. Erre az anyagra ráismertem ebben az őszinte cselekvésben. Ez anyagot *előbb* kellett bírnom, mert annak alapján végeztem azt a szelekciót, amellyel ezt a cselekedetet kiemeltem a többi cselekedet közül s épp nemesnek minősítettem. Nem lehet tehát, hogy egyidőben szereztem meg e cselekvés s a megfelelő érték fogalmát, vagyis, hogy e konkrét cselekedetből olvastam ki értékességét: ez ex nihilo való produkció volna. A megismerés itt is ráismerési folyamat: ἀνύμνησις, amely — mivel az érték fogalmát nem a külvilágból kapjuk, hanem valamiképen mint idea innata-t hordozzuk magunkban — lényegileg szintén ráébredés. Az értékismerés és a szubsztancia mint létmód felismerése ebben a vonatkozásban is ráébredés.

25. §. Az Abszolútum létmódjának (szuperszisztencia) felismerése is ráébredés, amely azonban két úton folyhatik le: 1. hit, 2. ismeret útján, azaz vallás és metafizika révén.

Minden ember elkerülhetetlenül meg van győződve, hogy valami Abszolútum létezik. Még az atheista is ezen az állásponton van. A materialista az anyagot tartja abszolútnak, Bergson az „élan vital”-t tartja annak, a szubjektív idealista az Ént, a monista a mindenegységet stb. Mindennemű relativista meg van győződve arról, hogy a relatívumon kívül létezik valami abszolút, ha más nem, az az igazság, hogy minden relatív (Augustinus). Ennek oka az, hogy a korrelativitás elve, amely szerint nincs relatívum Abszolútum nélkül, azaz, amely szerint relatívum és Abszolútum együtt vannak adva, éppoly evidens s elkerülhetetlen, mint akár a logikai alapelvek, amelyek mindegyikében a korrelativitás elve már benne rejlik.³⁶

Ez a körülmény magyarázza meg a vallás általánoságát az emberek közt: abszolút vallástalan ember nincs és nem lehet, valamint nem lehet, hogy legyen oly ember, aki gondolkoznék a logikai alapelvek öntudatlan elismerése nélkül. A vallás lényege ugyanis hit alapján való valamiféle állásfoglalás az Abszolútumra nézve. Az atheistának épp az a vallása, hogy az Abszolútum nem a személyes Isten, hanem például az anyag, az erő, az egyetemes örök élet stb. Vallási és filozófiai állásfoglalás közt csak az a különbség, hogy az előbbi hit alapján, ez utóbbi értelmi belátás alapján történik. E kettő természetesen nem zárja ki egymást, hiszen a hit alapján való bizalomteljes állásfoglalás a gyakorlati életből fakad s akkor is szüntelenül él, ha a filozófiai belátás is megvan: a cselekvés élteti a hitet.³⁷

Szempontunkból mindez azt jelenti, hogy az Abszolútum létébe vetett meggyőződés éppoly elsődleges, mint a relatívumba (az empirikus valóságba) vetett meggyőződés. Az Isten létéről vallott meggyőződés éppoly ősi, mint az a bizonyosság, hogy az Én s a külvilág létezik. Erről ráébredés és nem bizonyítás által győződünk meg, — az Istenbizonyítékok csak szillogizmusban dilaúlják azt a belátást, amely közvetlenül támad fel bennünk.

Ez azonban nem jelenti azt, amit az ontologisták hirdetnek, hogy Isten *lényegét* is közvetlenül ismerjük fel. Csak annyit állapíthatunk meg, hogy valamiféle Abszolútum létének tudata már a relatív lét (valóság) felismerésénél is felmerül. De már a reflexió feltárja előttünk azt az igazságot, hogy az Abszolútum — túl

³⁶ V. ö. Logika [39. §.].

³⁷ V. ö. Logika [152. §.].

lévén minden kategórián — reánk nézve megfoghatatlan s így csak egyes aspektusaiban ragadhatjuk meg, az analogia entis szerint. Ily aspektus az igazság s a szeretet — vagyis az abszolút értékek —, amelyek πρὸς ἑαυτὸς utalnak az Abszolútumra, de annak adekvát lényegét nem adhatják vissza.

Valamint a relatív, úgy az abszolút lét, a *szuper-szisztencia* fogalma is csak velünkszületett lehet. Mert ez oly abszolút permanenciát jelent, amely az empiriában sehol sincs adva: hiszen csak az tapasztalható, ami hat reánk, tehát, ami a „világ“-nak nevezett hatáásszövedékbe lévén beágyazva, már eo ipso relatív.

Az abszolút létre való ráébredés nem is empiria, de az a folyamat, amely által ráeszmélünk arra, hogy az adottsághoz nem-adott lét is tartozik: csak együtt alkotják a létezést. Midőn pedig az Abszolútum létének tudatára ébredünk, tesszük ezt azáltal, hogy mindennemű lét végső két preszuppozícióját ragadjuk meg: az *igazságot* és az *értéket* (az *ἀρετὴν*-t), amely utóbbi azonos azzal, ami abszolúte szeretetreméltó (Brentano). Az Abszolútumról kimutatható (12. §), hogy benne esszencia és esse azonosak s úgy látszik, hogy az Abszolútum létének e közvetlen megragadásával egyúttal annak esszenciáját is megismerjük, amint ezt az ontologizmus tanítja. Ámde e következtetés téves. Az Abszolútum létét ugyanis megragadjuk, de mind a létet, mind a lényegét nem adekvát módon, hanem *csak analogice*, mert az Abszolútum per definitionem túl lévén minden kategórián — lévén minden kategóriának is végső előfeltétele —, idevágó ismeretünk csak utal az Abszolútum létre és lényegére, anélkül, hogy azt adekvát módon megismerhetné. Leginkább az igazság és a szeretet élménye hoz ez ismerethez, mert ezek az *általunk felismerhető* végső preszuppozíciói minden létnek.

Jegyzet.

A tanulmány 1931-ben készült és az előzőkhöz hasonlóan szintén akadémiai bemutatásra volt szánva. Egy utolsó, összefoglaló fejezet kivételével, amelyet Pauler csak jelzett, de nem írt meg, a szöveg teljes. Ezt az összefoglalást valószínűleg az átdolgozás kapcsán szándékozott megírni, erre azonban nem került sor, nyilván azért, mert ugyanazt a tárgyat rövidebb némi más összefüggésben, de mindenesetre szabatosabb megezővezésben újból kidolgozta (A tiszta logika metafizikai vonatkozásai) és azután erre a tanulmányára többé nem tért vissza.

A kézirat általában jól olvasható, bár számos helyén utólagos javítás nyoma látható, ami a szöveg folyamatosságát többször megzavarta. Ilyen esetekben a mondatszerkesztésen változtatnunk kellett, bár mindig arra törekedtünk, hogy az eredeti szófüzéstől lehetőleg ne térjünk el lényegesen. Helyenkint gyakoribb szóismétléseket szinonimákkal helyettesítettünk.

Az 5. §-ban, a 9. jegyzet (58. l.) a kéziratban utólagos szövegközi betoldás. Mivel azonban a mondatszerkezetbe nem illik bele, az ott mondottakkal némileg ellentétben is áll, illetőleg nincs velük összefüggve, jegyzetbe tettük.

A különböző létmódok jellemzése során a 8. §-ban (62. l., 29. sor) szubszisztencia helyett szuperszisztenciát említ, ami nyilvánvaló elírás. Ugyanez az összetévesztés e szakasznak egy másik helyén is előfordul. Mindkét esetben szubszisztenciát írtunk. Egyébként meg kell jegyezni, hogy a létmódok kérdésére a következő tanulmányában visszatér és itt azt sokkal áttekinthetőbben fejti ki.

A tanulmány kéziratát dr. Lehner Ferenc készítette sajtó alá. Rajta kívül az idézetek ellenőrzésében és a szedés átvizsgálásában dr. Mátrai László és dr. Faragó László működtek közre, amiért mindnyájuknak őszinte köszönetet mondunk.

Szerk.

A MODERN FIZIKAI VILÁGKÉP ÉS AZ EMBER.

Írta: FARAGÓ LÁSZLÓ.

I. Bevezetés.

1. Az újkori természettudomány és a materializmus. 2. A szellem-tudományos forradalom. 3. A természettudomány önészmélete.

1. Az újkori ember gondolkodását és világnézetét meghatározó tényezők között kétségkívül a természettudományoknak volt legkiemelkedőbb szerepe. A tudománynak, mint egy az ember fölött és tőle függetlenül létező igazságháló csomópontjaiba behatoló objektív rendszernek eszményét a Galilei-féle kezdeményezésekből kiinduló és Newton által egyenes irányba terelt fizika valósította meg és képviselte nemcsak legtisztábban, hanem úgyszólván egyedül. Nem csodálatos, hogy az újkor leghatalmasabb ismeretelméleti rendszere — a kanti — is az emberi megismerés természetét és kategóriáit a XVII. és XVIII. században oly hatalmasan kiépült mechanika szemszögéből vizsgálta. A tudomány ebben a korban azonos a matematikával és a mechanikával, vagy helyesebben a matematikai mechanikával és az emberi szellem minden más theoretikus igényével fellépő alkotása csak annyiban remélhette tudományos jellegének elismerését, amennyiben a mechanikai modellt tekintette módszeres és rendszeres elvének. Ez a helyzet a XIX. század folyamán sem változott; noha a természettudományok a mechanika szemléleti módja mellett a biológia fejlődés-gondolatával gazdagodtak, más módszer, mint a természettudományos, más rendező fogalom, mint a törvény, elképzelhetetlen volt. A hegeli rendszer csődje után a filozófia minden tekintélyét elvesztette és a természettudományok egyedül tartottak igényt arra, hogy a tudomány birodalmának valamennyi területe felett a döntő szót kimondhassák. A szellemtudományok ekkor külön utat nem járhattak: csak amennyiben *more mechanico*, vagy *more biologico* vizsgálódtak, nyerhették el létjogosultságuk igazolását. Célkitűzésük ugyanaz volt, mint a fizikáé: a törvény, és történettudomány, lélektan, szociológia mind a történeti, pszichológiai és társadalmi törvényszerűségek megállapítására törekedtek.

De a természettudományos gondolkodás hullámai kicsaptak a szaktudományok számukra immár szűkké vált

medréből és az egész világnézeti állásfoglalást is döntően befolyásolták. A mechanika a tekintélyét veszített filozófia helyett maga vállalta annak szerepét és a hegeli bölcsélet romjaira a múlt század végének jellegzetes világnézeti épületét, a materializmust építette fel. A klasszikus mechanika végső szubsztanciái anyagi pontok, amelyek szilárdan megalapozott törvények szerint hatnak egymásra. Hogy ez a hatás miből ered, azzal a fizika nem sokat törődött; erőnek nevezte, de hogy közelebbről mi ez az erő, egyáltalán nem érdekelte. Az anyag anyagra való hatásának alaptörvényét, az erőtvényt Newton állapította meg, magyarázatot azonban nem adott, csak konstatált. Azok a fizikusok, akik azután a Newton eredményeiben rejlő hatalmas program megvalósításában közreműködtek, akik a mechanika tökéletes és architektonikájában lenyűgöző rendszerét kiépítették, magyarázatra szintén nem vállalkoztak. Anyag és erő ennek a rendszernek az alapjai, de hogy ezek lényegükben micsodák, arra vonatkozólag valamennyien a mester szavait hangoztatva, kórusban válaszolták: *hypotheses non fingo!* Az anyag az egyedüli — habár a maga mivoltában tisztázatlan — valóság; minden más, mint erő, energia s így tovább, csak a jelenségek lefolyásának leírására felvett fikció, munka-hipotézis. Így a klasszikus mechanika megelégszik azzal, hogy csak annyit mond: *adva vannak így és így, ezek és ezek az anyagi pontok, a rajtuk és közöttük lefolyó térbeli változásoknak mindenkor térbeli viszonyuk, egymásra vonatkoztatott helyzetük az oka.* A törvény ereje szigorúan és egyértelműen köt, úgyhogy a jelenlegi állapot a következőt maradéktalanul meghatározza. Ezt a szigorú determinizmust a Laplacetól felvett mindenttudó szellem fogalma fejezi ki a legjellemzőbben: ha léteznék olyan lény, amely a világ valamennyi anyagi valóságát, illetve ezeknek egy pillanatbeli helyzetét és mozgási állapotát (impulzusát) ismerné, valamint, ha birtokában volna valamennyi törvénynek és a matematikai számításokat el tudná végezni (ami a fizikusok számára már három test egyidejű egymásra-hatásának vizsgálatánál, az ú. n. három-test-problémájánál legyőzhetetlen nehézségekbe ütközik), akkor ez az egész világfolyamatot visszafelé a múltba és előre a jövőbe kiszámíthatná.

Ezek a gondolatok és az ezektől meghatározott világnézeti alapokon: az anyag egyedüli valóságának elismerésén és az egyértelműen kötő determinizmus hitén épül fel azután a materializmus rendszere. Ez mindennek-

előtt — amint az az erőfogalom csupán csak lelki analógiák segítségével lehetséges értelmezésének¹ kerülésén is látszik — szellemi hatók létezését a természetből teljesen kiküszöböli. Számára a mindenség adekvát képe a gép; ezt a mechanizmust Istennek, ha Isten létezését egyáltalán még gondolni kell, csak egyszer kellett megindítania és az azóta is kikerülhetetlen törvényektől meghatározva és belenyúlást meg nem engedve működik. Az élet nem autonóm jelenség, csak a fizikai-kémiai történés egy esete; a fajfejlődés a mechanikus kiválasztódás és az átöröklési anyagban végbemenő kiszámíthatatlan mutációk eredménye. Lelki jelenség, mint a valóságnak sajátos, a klasszikus fizika által meg nem fogható faja, nem létezik; amit mi annak gondolunk, az is csak az anyagi történés egy különös fajtája. Az ember csupán a természeti mechanizmus kereke, amelyet a törvény egyértelműen és lenyűgözően meghatároz; az akaratszabadság csak dőre, csalóka látszat. A társadalom nem szabadon nőtt organizmus, csak mozaikszerű, mechanikus és így mindenkor átformálható összesség.

2. A materializmus természettudományi módszerekkel építő, hitet kiirtó világnézete az észnek emel oltárt: csak egyben hisz és ez az ész mindennek fölött álló, abszolút építő és szervező ereje. A klasszikusan lezárt fizikában, valamint a materializmus világnézetében győzedelmeskedő ész azonban nem elégedett meg a theóriában elért diadalával, hanem a gyakorlati élet minden területére kiterjesztette uralmát.² A technikai világrend berendezkedése, a termelés organizációja, a munka elracionizálása, az egyének a társadalomba való beszervezése mind a ráció egyeduralmának következményei. Az ész győz a természet felett, ugyanekkor azonban az általa felépített második természet, a gép, egyre növekedő és az embert kiszorító uralmának, valamint a szociális élet megszervezésének következtében

¹ Ha nem elégszünk meg azzal, mint a klasszikus fizika, hogy csupán csak a jelenségek lefolyásának törvényszerűségeit állapítsuk meg, hanem mélyebbre akarunk látni és a természet *lényegét* is meg akarjuk ismerni, ami — a napjainkban újra fölmerült pozitivisztikus irányzatok ellenére is — a természetkutatás *igazi* célja, akkor nem kerülhetjük el annak a kérdésnek a fölvetését, hogy *mi az erő?* Erre pedig más felelet, mint olyan, amely azt a bennünk munkálkodó, közvetlenül ismert hatáskifejtés analógiájára próbálná megvilágítani, elképzelhetetlen! Erről később még lesz szó. L. különben A. Wenzl: *Wissenschaft und Weltanschauung*. 1936. 106. l.

² Az itt következőket bővebben kifejtettük „A harmadik humanizmus és a Harmadik Birodalom” című tanulmányunkban. *Apollo*. I. 1935. 186. sk. II.

magának alkotójának a nyakába ül. Az ember maga is csak gép lesz, egy csavar a társadalom és munka szervezésében, aki foglalkozásában nem találja hivatását és a maga emberi létét, humánumát semmiképpen sem élheti ki.

Ámde a történet menete nem egyenes, hanem ellentétek között mozgó; a hatás ellenhatást szül és így szinte törvényszerűen magától értődő jelenség volt a századfordulókor az ember és az élet nevében az ész mindent béklyókba verő uralma ellen megindult reakció. Ebbe az általános embert-kereső, életet segíteni-akaró mozgalomba esik bele a szellemtudományok önállósulásának, a természettudományos járom alól való felszabadulásának szellem-történeti jelensége is.³ A szellemtudományok egyszerre csak ráébrednek arra, hogy azt, amit keresnek: a szellem megnyilvánulásainak dokumentumait a maguk sajátos, individuális mivoltában a természettudomány módszereivel soha meg nem ragadhatják. Az analízis hosszú és fáradtságos munkája közepette éppen vizsgálódásuk igazi tárgya: az ember és a részeiből soha össze nem rakható, egyszeri, egységes, teremtő életfolyamat esik ki kezükből. Így már nem a semmitmondó, vértelen, üres törvényt keresik, hanem egy átfogó szintézis segítségével össze akarják rakni azt, amit előbb szétszedtek: az embernek és a maga ősi mivoltában felbonthatatlan életfolyamatnak teremtő egységét. A történeti kutatás nem elégszik meg most már az elemző részletmunka mozaikszerű eredményeivel: az elmúlt korok egységes folyamatát akarja az azt mozgató szellemi eszmékből megérteni. És ezt a megértési-törekvést már nem pusztán theoretikus érdek sarkalja; a múlt vizsgálata csak tanulság, erőgyűjtés a tudomány számára, hogy azután okulva és megerősödve, szolgálatait az ember segítségére, az ember megtalálására és jövője alakítására felajánlhassa. Ezek a heteronomisztikus tendenciák az igazság eszményének ápolása mellett, vagy azon keresztül kétségkívül kimutathatóan megtalálhatók a szellemtudományok törekvéseiben. Feladatukat a pusztán igazság-kutatással nem tekintik kimerítettnek, hanem ezenfelül sajátos egzisztenciális felelősséget éreznek: segíteni, szolgálni, nevelni, alkalmaztatni kívánnak és ebben találják létjoguk legvégső igazolását. „Minden tudomány jogosultságát egyedül csak alkalmazhatósága igazolja... A tudományoknak ez a gyakorlati célzata pedig a mi álláspontunk szerint nem egyéb,

³ L. részletesebben idézett tanulmányunk „Az élet és a tudomány” című fejezetében. U. o. 220. sk. II.

mint a pedagógiai célzat, a szó legszélesebb és legmélyebb értelmében" — mondja Yorck von Wartenburg Diltheyhez, a „szellemtudományok atyjához“ írt egyik levelében.

3. A szellemtudományok forradalma nemcsak új kutatásmódot, hanem sajátyszerű világnézetet, új idealisztikus látásmódot hozott magával: a szellemi jelenségek vizsgálata szellemi hatók létezését tételezi fel. Ez az idealizmus azonban megnyugtató, zárt és egységes bölcsesletté nem fejlődhetett: a szellem világa mellett ott állt a tőle merőben idegen és számára érthetetlen természet világa, a szellem valósága mellett az ember előtt mindig rejtélyes és hozzáférhetetlen anyag valósága. Ennek a dualizmusnak kielégítő tisztázása a szellem felől mind a mai napig sikertelen maradt, a természet oldaláról pedig készen állott a megoldás: a természettudományos materializmus monizmusa. Szellemtudományt és természettudományt, szellemet és természetet ekkor óriási szakadék választ el: egymás mellett haladva, de egymást igazán meg nem értve, szellem és természet legmélyebb viszonyát nem tisztázva, de ismeretelméletileg — az idiografikus és nomothetikus tudomány típusainak szélsőséges kihangsúlyozása által — élesen elkülönítve vezetnek útjaik. A természettudományok csak a maguk kijelölt munkájára függesztik szemüket és a szellemtudományok törekvéseivel mítsem törődnek; túlzó képviselőik — pl. Ostwald — azok önálló létét el sem ismerik.

Ma azonban ismét megnyílt a lehetőség egy új egységesülés és egy egységes, idealisztikus világnézet felé. Itt pedig érdekes, sőt szinte izgalmasan érdekes jelenség az, hogy *az új perspektívák a természettudomány, illetve az új fizika törekvéseinek nyomán tárnak fel*. Úgy látszik, hogy az, ami a szellemtudományok bölcsesletének soha nem sikerülhetett, amit eddig csak tiszta apriori metafizikai spekulációk hoztak létre, ma a matéria tudományán keresztül próbál valósággá lenni és a fizika legújabb fejlődésén alapuló természetbölcsélet vezetni egy új idealisztikus monizmus felé a filozófiát. Első pillanatra szinte hihetetlen ez: hogyan, tehát a fizika bölcselete megtagadja önmagát és sajátyszerű tárgya létezésében — amelyen kívül századokig másfajta valóságot el sem ismert, vagy legjobb esetben figyelmen kívül hagyott — kezd el kételkedni?

A fizika ma a szinthezisek, az elmélet-alkotások korát éli. A nagy felfedezések, új jelenségek megtalálásának kora már elmúlt; most elsősorban a tények közötti összefüg-

gések felderítése, azok rendezése, egységben látása, azaz a theória a feladat. Az új elméletek és a belőlük adódó új látásmód pedig valóban egy világnézeti egységesülésnek teremti meg előfeltételeit. Napjaink tehát a fizika öntudatosulásának napjai. És ez az öntudatosulás érdekes irányba: a szellemtudományi öneszmélet nyomdokába lép. A világnézeti problémák felé vezető út az ember felé is vezet és a természettudományok is ráeszmélnék az őket alkotó, velük kérdezve szembenálló, a maga sajátos létkérdéseire feleletet váró emberre. A fizika eddig merőben más célokat követett. Hatalmas arányú kibontakozásának, implice adott eredményeinek kidolgozása korában, szinte napjainkig igényt tartott arra, hogy magának a tudománynak, mint az embertől elvonatkoztatott absztrakt, ideális szellemi műnek képviselője legyen; azokat a szálakat, amelyek akár mint alkotást, akár mint felelősséget az emberhez kapcsolják, nem igen vette figyelembe. Pedig a természettudományok iránti érdeklődés a maga ősi mi-voltában az ember érdeklődése volt; első mozgatója nem a tiszta theóriára való törekvés, hanem a természettel kérdezve szembenálló ember nekifeszülése, aki önmagát, a kozmoszban elfoglalt sajátos helyzetét, reményeit és jövőjét akarta megismerni: a fizika nem mint szaktudomány, hanem mint filozófia, mint világnézet született meg. És ma, mikor öneszméletének, talán első igazi öntudatának korába jutott, ismét felveti a felelősség kérdését: maga sem akar már pusztán öncélú theória lenni, érzi, hogy az ember segítségére, formálására, világnézetének megalkotására neki is kötelezettsége van. A mai fizika belátja, hogy amikor a kozmosz megismerésére feszül, elsősorban az *ember* kérdéseire akar feleletet adni; a theóriát célnak, de nem végcélnak tekinti, mert ezen keresztül mindenekelőtt az embert keresi, az embernek akar segíteni.

A fizika tudományának ebbe az irányba való fejlődése azonban legkevésbé sem kívülről ható tényezők befolyásának eredménye; a megfordulást a tudománynak a maga belső logikája által megszabott irányba való alakulása hozta létre. A század eleje óta megalkotott két nagyszabású elmélet, a relativitástan és a kvantumtheória ugyanis a klasszikus fizikai világkép alappilléreivel olyannyira szöges ellentétbe került, hogy a kutatást akarva nem akarva alapelveinek, alapfogalmainak, egyezőval egész szellemi épületének filozófiai átgondolására szorította. Valóságos „Sturm und Drang“ korszakba jutott e

tudomány és az öneszmélkedés nagy vívódásai közepette egyszerre csak rábukkant az emberre, mint alkotójára és az emberre, akinek felelősséggel tartozik. A fizika, történetét tekintve, talán régi, de magáraeszméltségének szempontjából nagyon fiatal tudomány. Eddig csak kifelé nézett, csak a kozmosz, a nagy mindenség érdekelte; talán csak ma tekint először befelé és ma bukkan először a hatalmas univerzumban a porszemnyi emberre.

A szellemtudományok áthumanizálódását nyomon követi tehát a természettudománynak is a maga humanitására való ráeszmélése és ezzel együtt, de ettől függetlenül a kísérlet a materialisztikus világnézet alapjainak elhagyására. A szellemtudományi idealizmussal egy útra lép tehát a természettudományi idealizmus, a szellem tudományának nevelői felelősséggel való áttelítődésével a természet tudományának embersegítésre irányuló törekvése. Lehetséges, hogy kopernikuszi jelentőségű szellemtörténeti fordulathoz vagyunk ma tanúi, amelyért — mint Bavink mondja* — unokáink egykor talán irigyelni fognak bennünket. Igaz, a problémák ma még inkább vajudnak, mint megoldottak, az elméletek is jóval fiatalabbak, mintsem végképen lezártaknak lennének tekinthetők és így a belőlük vont filozófiai következtetések is inkább lehetőségek, mint leszögezett eredmények, de ezek mind több és több kutatót készítenek gondolkodásra. Jelen tanulmányunk is azzal a szerény céllal íródott, hogy a modern fizika forradalmi elméleteinek alapgondolatairól és az ezekből adódó új természettudományos szemléletről, valamint a felbukkanó filozófiai problémákról beszámolót adjon. Tudjuk jól, hogy azokat a gondolatokat, amelyeket vázolni fogunk, sokan fogják elhamarkodott következtetéseknek gondolni, és azt is tudjuk — mégegyszer hangsúlyozzuk —, hogy ezek egyelőre nem többek pusztán lehetőségeknél. Mindazonáltal tudomást venni róluk a szellem történetének menetére fülélő ember számára — úgy érezzük — kötelesség.

II. Az új fizika világképe.

A relativitástan és kvantumelmélet alapgondolatai.

1. Az újkori fizikai kutatások alapmeggyőződése az, hogy a természet, mint hatalmas műalkotás, a matematika nyelvén szól az emberhez; ezért a kutatás programja

* Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion. 1933. IV. 1.

jává lőn eme műalkotás világába a matematika segítségével egyre mélyebben behatolni. Habár ennek a Galilei által megfogalmazott gondolatnak vallásos motívumai az idők folyamán háttérbe szorultak és feledésbe mentek, a matematikai természetmagyarázat célkitűzései egyre élesebben rajzolódtak a kutatók szemei elé. Így építettek generációk egymás után a klasszikus fizika szellemi épületén, amelyben a természet világának érzéki sajátságai teljesen kiszorultak és építőköveikül csak matematikai függvényekkel kifejezhető kvantitatív vonatkozások szerepeltek. A relativitási elméletet egyrészt mint ennek az épületnek betetőzését foghatjuk fel: vele sikerült a matematikai természetmagyarázat zárókövét lerakni, amennyiben a relativitástan vitte keresztül először a fizika ama törekvését, hogy a természet világát teljes egészében egy egyszerűen-változatlanul létező ideális matematikai alakulathoz rendelje hozzá. Másrészt azonban ez az eredménye nem szükségképpen a klasszikus fizika által kijelölt út végcélja: igen nagy szellemi absztrakciók hozták létre, amelyek egyúttal gondolkodási szokásaink, valamint szemléleti formáink nagyjelentőségű és meglepő átértékelésére vezettek. Ezzel pedig nemcsak betetőző, hanem újrakezdő jelentősége is van: kiindulópontja annak az új gondolkodásnak, amely fizikai világképünk és egyúttal egész fogalmi világunk mélyreható, forradalmi átalakulásához vezetett.

A relativitástanak három alapgondolata van. Ezek: az abszolút tér és idő fogalmának feladása, a nehézségi erőnek a természetmagyarázatból való kiküszöbölése, végül pedig a tömeg és az energia azonossága.

Einstein mindenekelőtt a térről és időről alkotott hagyományos nézeteinket rombolta le. A klasszikus fizika az emberi szemléletben gyökerező tér-idő fogalommal operált: tere a bármely pontból, mint kezdőpontból három egymásra merőleges irányba kiterjedő végtelen tér, amelynek tulajdonságait és törvényszerűségeit az euklideszi geometria állapítja meg, ideje pedig a múltból a jövőbe nyúló, egyszerűen, egyenletesen folyó — geometriai skémával egyenes vonalnak ábrázolható — ú. n. fizikai idő. Ez az a tér és idő, amelyet Kant szemléletünk szubjektív a priori formáinak tekintett és velük a tiszta természettudomány létét és lehetőségét igazolta. A kanti teória szerint a tér mindenekelőtt szemlélet, nem pedig fogalom, mert — mint mondja — a geometria tételeit szemlélet nélkül, pusztán fogalmi úton nem ismerhetjük meg — és ugyanez érvényes

az időre is. Ez az a pont azonban, ahol az Einsteintől megindított ismeretkritika Kant elméletét és vele együtt a klasszikus fizika tartóoszlopait alapjaiban támadta meg. Ugyanis már a múlt században — az euklidesi geometria axiómáinak kritikai vizsgálatánál — kiderült, hogy ezen a közönséges szemléletből kiinduló geometrián kívül másfajta, tökéletesen zárt, ellenmondás nélküli rendszerek is felépíthetők. Hiszen a geometria axiómatikus tudomány: eredményeiben annyi — olyan sok, vagy *csak* annyi — van, amennyit előfeltevéseibe belevittünk. Így születtek meg a Bolyai—Lobacsevszky-féle, majd pedig a Riemanntól megkonstruált többdimenziós, görbült terekkel operáló geometriák. Igaz, az emberi szemlélet számára a háromnál több dimenziós, valamint az olyan tér, amely nem mindegyütt, vagy sehol sem egyenes vonalak mentén terjed ki — mint amilyent számunkra két-dimenzióban egy gömbfelület reprezentál — elképzelhetetlen, azonban mint pusztá gondolati alkotás, létrehozható. Ha pedig az ilyenfajta tér gondolati lehetőség, a kanti elmélet is meghaladható: a tér nemcsak szemlélet, hanem elsősorban fogalom! Ezzel pedig azonnal adva van a lehetőség, hogy a fizikai világképet is, amely a számunkra adott természet *fogalmi* magyarázata, ilyen nem szemléletes, fogalmi geometriába építsük bele.

Ezt teszi Einstein is. De itt azonnal felmerül a kérdés: miért van szükség ilyen fogalmi akrobatikára, miért nem lehet a világ olyan, amilyenek *érzékszerveinken* át mutatkozik, miért nem rendelkezhetik azokkal a szemléletes tulajdonságokkal, amelyekkel számunkra megjelenik? Erre már maga a kanti gondolkodás adja meg a lehetőséget: a világ önmagában, mint „Ding an sich” nem szükségképpen azonos azzal a képpel, amelyet érzékszerveink mutatnak róla. De még most is csak a pusztá lehetőségek körében mozgunk: abból, hogy a valóság esetleg nem olyan, mint amilyenek az ember látja, még nem következik, hogy valóban nem is olyan; abból, hogy az euklidesi „szemléletes” geometrián kívül más, nem-szemléletes geometriák is fölepíthetők, nem következik, hogy azokba egyszersmind a valóságot rögtön bele is ágyazzuk. Ezek eddig még csak filozófiai lehetőségek, de semmiképpen sem kényszerítő erővel föllépő egyedül lehetséges megoldások. Logikailag teljesen zárt, megtámadhatatlan módon bele lehet építeni egy nem-euklidesi geometriába is a világot, de ez mindaddig csak pusztá gondolati játék, amíg a *tények* kényszerítő

ereje nem követeli, hogy a számunkra közelebb fekvő, mert szemléletesen megragadható klasszikus világképet elejtsük.

Ilyen tényként a híres Michelson—Morley-féle kísérlet adódott, amely a klasszikus térszemlélet mellett az időszemléletre nézve is forradalmi átalakulás előidézője lett. Ez a kísérlet — azoknak a vizsgálódásoknak az eredményeire támaszkodva, amelyek a világegyetemet kitöltő hipotetikus anyag, az éter mozdulatlanságára következtek — a földnek a nyugvó éterhez viszonyított sebességét próbálta meghatározni, ámde teljesen eredménytelenül. A klasszikus fizika értelmében ugyanis föl kellett tételezni, hogy a földdel egy irányba haladó fénynek más a sebessége, mint az ellenkező irányúnak, amiből a föld sebességére lehetett volna következteni. Minthogy azonban a kísérlet sokszorosan megismételve és a hibahatárokat a lehető legkisebbre leszorítva sem mutatott a különböző irányban terjedő fény sebességére vonatkozólag különbséget, Einstein a fény sebességének állandóságát alaptörvényül, axiómául fogadta el és ez az abszolút állítás a világegyetemben mozgó testek sebességének és ezzel együtt kölcsönös helyzetének megállapíthatatlanságát, tehát relatív voltát vonta maga után. Ebből azonban tüstént következik az egyidejűség megállapíthatatlansága is: hogy két különböző csillagon lejátszódó esemény egyidejű-e, csak úgy tudhatnók meg, ha a róluk számot adó fény terjedési sebessége mellett a csillagok mozgási sebességeit is ismernők. Ez utóbbi pedig — mint láttuk — lehetetlen. Innen pedig már csak egy lépés kellett, hogy Einstein az abszolút idő fogalmával is leszámoljon. A klasszikus fizika éppen úgy, mint Kant az apriori időszemlélettel, egy önmagában folyó, kozmikus idő létezését tételezte föl, amelyhez a világegyetem legkülönbözőbb részeiben történő eseményeket abszolút értelemben vonatkoztatni lehet. Einstein szerint azonban ez a hallgatólagos-általános megegyezés csak a naív szemlélethez ragaszkodó pusztá előítélet következménye. Hiszen ha a világban nincs semmi nyugvó pont, amelyhez a testek mozgását, illetve sebességét abszolút értelemben vonatkoztathatnók, nincs értelme abszolút időről sem beszélni: a földdel együtt mozgó megfigyelőnek más az időmértéke, mint bármilyen más bolygóhoz kötött megfigyelőé lenne. Az idő a világtér különböző helyein másként és másként folyik, nincs már abszolút idő, csak különböző helyekhez kötött, ú. n. téridő. Egy eseményt tehát éppen úgy nem lehet időben, mint térben lokalizálni és ezzel Einstein föl-

adta az abszolút tér és idő fogalmait. Tér és idő szubjektív szemléleti formáink nem tekinthetők egyszersmind az univerzum történéseinek formáiul. Tér és idő csak szubjektív szkémák, amelyekbe csak az igen szűk perspektívából szemlélődő emberiség szorítja bele a természetet, de semmi sem jogosít föl arra, hogy ezeket egyszersmind a létezés és történés objektív formáinak tartsuk: tapasztalatainktól elszakítva, önmagukban semmi értelemmel sem rendelkeznek. A természet objektív megismerésére irányuló törekvésnek azonban az ismeretből ezeket a szubjektív mozzanatokot ki kell küszöbölnie, amit Einstein és Minkovszky úgy végeznek el, hogy *tér és idő szemléletünk számára alapvető különbségeit megszüntetve, azokat egy egységes négydimenziós sokasággá foglalják össze*. A világ eseményei tehát nem a háromdimenziós térben létező dolgoknak az objektív időben lefolyó változásai; az idő speciális történéskaraktere megszűnt és az egész világ az egységes négydimenziós rendszerben egyszerűen *létezik*. A mindenség tehát a maga eredeti mivoltában egyáltalában nem az, aminek szemléletünk számára mutatkozik: objektív értelemben csak egy nem-szemléletes, négydimenziós geometria adhat róla számot és ennek a négydimenziós világnak térbe és időbe való „felhasítása” csak szemléleti formáink következménye. Ez a világ pedig — mint mondtuk — csak létezik, de nem történik benne semmi: az idő és vele együtt a történés is csak pusztá emberi látszat, sajátyszerű szemléletünk által előidézett csalódás. Így ébreszt föl régi metafizikai rendszereket, pythagoreikus-eleata gondolatokat a relativitástan.

De hogyan kell akkor az előttünk megmutatkozó valóság gazdag változásait, a történést ebben az egyszerűen létező világban elgondolni? Egy eseménynek most az elmélet szerint a tér-idő kontinuum egy pontja felel meg; a jelenség csak szubjektive, csak számunkra „történik” a tér bizonyos helyén, az idő bizonyos pontjában. Az objektív négydimenziós világ minden pontjának tehát a mi világunknak egy eseménye felel meg és így az új szemlélet szerint a természet alapvető elemei nem a térben és időben létező *dolgok*, hanem olyan *mathematikai alakulatok*, amelyek a szemlélet számára eseményekként, történéseként jelennek meg. Egy közönséges nyugvó tárgyat, pl. az előttünk fekvő könyvet, amely fölött szemléletünk szerint egyszerűen múlik az idő, az új elmélet események sorozataként fog föl, ezeknek az eseményeknek pedig a tér-idő kontinuumban

egy folytonos pontsorozat, az ú. n. *világvonal* felel meg. A négydimenziós sokaság vonalai tehát szubjektív szemléletünknek teret, időt egyaránt jelentenek, úgyhogy *multnak és jövőnek ebben a világban egyforma realitása van*: mindazt, ami szerintünk a multban történt, vagy a jövőben történni fog, a négydimenziós világ vonalai, mint egyszerűen létezőt reprezentálják. Itt tehát nincs mult, jövő, fejlődés, történés; a *létezés* helyébe az *érvényesség*, a színpompás természet ezernyi változatai helyébe a rideg, színtelen matematikai tartalom lép. Itt ismét antik phytagorei-kus-platoni gondolatokhoz jutunk: a változó világ látszatvalósága fölött ott trónol a matematikai világ egyedül és örökké létező birodalma. A fizika itt már teljesen felolvad a matematikában.

Így a relativitástan a maga legszélsőségesebben absztrakt, négydimenziós sokaságával a matematikai természetmagyarázat végső pontjához érkezik: a világot tiszta történelesszerű matematikai konstrukcióvá teszi, matematikai formává fagyasztja.⁵ De ez az absztrakció tovább megy, midőn a négydimenziós térnek még *görbületet* is tulajdonít és a teljes szemlélhetetlenséget még tovább feszíti. Ezzel a tétellel pedig a nehézségi erő fogalmát dobja ki a fizikából. A klasszikus mechanika egyik legkevésbé megemésztett fogalma, leg súlyosabb „qualitas occulta“-ja a távolbaható newtoni gravitációs erő volt. A fizikusok beszéltek két test közötti tömegvonzásról, mérték is azt, megállapították törvényszerűségét, de hogy magát a jelenséget mi okozza és hogy az lényegében micsoda, eldönteni nem tudták, sőt arról egyszerűen le is mondtak. Einstein szerint a nehézségi erő fogalma csak látszathatalom, fikció volt: azoknak a jelenségeknek a magyarázatára, amelyekre az elhivatott, más, matematikailag egyszerűbb út is található. Ennek az állításnak az igazolására pedig éppen annak feltételezésére volt szükség, hogy a négydimenziós tér geometriai tulajdonságai anyagok környezetében olyan változást szenvednek, hogy a tér ott egyszerűen az anyagtól függő és így változó görbületet kap. Hogy persze milyen ez a görbült tér, azt mi három dimenzióban sem tudjuk elképzelni, számunkra csupán csak kétdimenziós görbült felületek — mint pl. a gömbfelület — szemlélhetők. Helyzetünket ebből a szempontból az irodalomban gyakran össze szokták hasonlítani egy gömbfelületen

⁵ A. Wenzl: Metaphysik der Physik von Heute. 1935. 10. 1.

mozgó, annak görbületét mindig fölvevő kétdimenziós lények helyzetével, akiknek a harmadik méretről és saját terük görbületéről fogalmuk sincsen. Az ilyen görbült térben — mint a gömbfelületen is — a legrövidebb vonalak nem egyenesek, hanem görbe, ú. n. geodetikus vonalak lesznek. Ismeretes most már a kényszernek alávetett testek mozgásának mechanikájából, hogy a testek pusztán csak tétlenségük hatása alatt a legrövidebb vonalak mentén írják le pályájukat. Így azután Einstein a nehézségi erő hatása alatt létrejött görbevonalú mozgásokat, mint amilyen a bolygóké is, az anyag hatása alatt meggörbült tér geodetikus vonalain történő „legkényelmesebb” — tehetetlenségi — mozgásokként értelmezhetette. A homogén, görbület nélküli térben, amilyenek közelítésben a világegyetemet nagy tömegektől távol tekinteni lehet, a testek tehetetlenségük következtében egyenesvonalú mozgásokat végeznek, mihelyt azonban egy nagyobb tömeg környezetébe jutnak, az attól megváltoztatott térszerkezetnek megfelelő görbevonalú pályákon folytatják tovább mozgásukat. Ekkor pedig a nehézségi erő fogalmára nincs többé szükség: a nehézség azonossá lett a tétlenséggel. A relativitási elmélet a maga álló matematikai világába az erő képzetét is belefagyasztja; azt, ami eddig nekünk az erő lényegét adta, annak törekvésszerű, dinamikus jellegét is pusztá geometriává, világmetrikává teszi. Hatalmas alkotása ez a természetet matematikai úton megismerni törekvő emberi szellemnek!

De a relativitási elmélet még tovább megy: amint nehézség és tétlenség, úgy tömeg és energia között is megszüntet minden különbséget, Einstein szerint minden tömeg mintegy materializált energiának tekinthető, másrészt pedig a pusztá energetikus folyamatok, mint a hő- és fénysugárzás stb. is bizonyos tétlenséggel, tehát tömeggel rendelkeznek. Ebben a pontban a mai fizikai közvélemény — a relativitástan ellenzőit is beleértve — teljes mértékben megegyezik; ez a gondolat — mint tüstént látni fogjuk — korunk másik nagy fizikai elméletében, a kvantumtheóriában is alapvető jelentőségű.

2. A relativitási elmélet fizikai világa szigorúan determinált jellegű. A négydimenziós sokaságban semmi sem történik, minden csak egyszerűen létezik és ez a létező a kontinuum geometriai törvényei által egyértelműleg meg van határozva. A matematikai világkép betetőzésével és a determinizmus következetes hangsúlyozásával a relati-

vitástan csak a klasszikus fizika programját építi tovább. De azt a görgeteget, amelyet a fogalmi kritikával megindított, már nem lehetett megállítani; ez pedig éppen azokat a szellemi alapköveket ingatta meg azután, amelyeket Einstein elmélete még érintetlenül hagyott. A relativitástan kimutatta, hogy tér és idő: megszokott szemléleti formáink szűkei ahhoz, hogy a valóságot a maga mivoltában beléjük szorítsuk; a kanti szemléleti formák eme forradalma pedig előkészítette a gondolkodást a fizika legalapvetőbb kategóriáinak, a szubsztancia és okság fogalmainak gyökeres megváltozására is.

Ezt a további átalakulást és a klasszikus fizika alapfogalmaival való teljes felszámolást a kvantumelmélet hozta magával. Amint a relativitástan az egész univerzumra, a makrokozmoszra vonatkozó ismereteink kritikájából indult ki, a kvantumelmélet éppen ellenkezőleg a legkisebb tartományon, az atomon belüli történés mikrokozmoszában vizsgálatán épül fel. Ennek a tanításnak Heisenberg-től megfogalmazott alap gondolata az, hogy bármennyire finomodjanak is mérőműszereink, a legelemibb történések számunkra *elvileg* — tehát nemcsak gyakorlatilag — mindig hozzáférhetetlenek fognak maradni. Ezek a történések egy bizonyos határon belül meghatározhatatlanul, talán *önkéntesen folynak le; mindenesetre nem érezhetjük feljogosítva magunkat, hogy a szigorú determinizmus szemléleti módját rájuk is kiterjesszük*. Így az elmélet által meghatározott határok közötti kis történési tartományon belül a klasszikus fizika determinizmusa többé fenn nem tartható! De mit jelent ez az érzékszerveink előtt lefolyó makroszkópikus jelenségekre nézve? Mint-hogy ezek is az elemi történésekből vannak összetéve, elvileg szintén nincsenek már determinisztikusan egyértelműleg meghatározva: a rájuk vonatkozó törvények már nem oksági, hanem csak az elemi történésekből felépített *statisztikus* törvényszerűségek. A jelenségek lefolyását nem az okság vaskényszere, hanem tisztán csak a statisztikai valószínűség határozza meg, amely azonban az összetevő elemi folyamatok igen nagy számát tekintve, gyakorlatilag bizonyosságnak is vehető. Ez tehát azt jelenti, hogy eddigi fizikai módszereink a makroszkópikus tartományokon belül lefolyó jelenségek számára továbbra is alkalmazhatók: a jövő történését ezután is meghatározhatjuk, csak-hogy ennek bekövetkezése nem kikerülhetetlen törvényektől megkötött kényszerűség, hanem csak óriási

valószínűség. A jövő történetes tehát a kvantumelmélet szerint korántsem kauzálisan egyértelműleg meghatározva: a jövő — elvileg — másképpen is alakulhat, mint ahogy éppen alakul, csupán csak ennek valószínűsége igen jelentéktelen. A világ eseményeinek lefolyása egyáltalán nem predeterminált, mint ahogy azt a Laplace-féle szellemmel operáló klasszikus fizika gondolta: a világfolyamat minden pillanatban újra kezdődhetik, mindig új és új lehetőségek felmerülését engedni meg.

Ennek a meglepő állításnak elvi jelentősége nyilvánvaló: a természetet egészen más szemmel kell néznünk, mint ahogyan azt a klasszikus fizika századokon át tekintette. Az új fizika törvényei már nem kauzális, hanem csak statisztikai törvények. Igaz, ilyeneket már a múlt században is konstruáltak ott, ahol egy, az érzékszerveink előtt lefolyó jelenséget az elemi történések igen nagy száma állított elő, csak hogy eme törvények mögött az azokat megköthető oksági kapcsolatok fennállására építettek. Ilyen statisztikai törvényszerűségeket állapítottak meg pl. a gázok viselkedésére vonatkozólag; ezekre azonban csak azért volt szükség, mivel az itt fellépő elemi folyamatok — mint a gázmolekulák ütközéseinek — milliárdnyi és milliárdnyi száma másfajta, mint statisztikai tárgyalást meg sem engedett. A kvantumelmélet azonban tovább megy és az elemi történések meghatározhatatlanságát felfedezve, egyenest azok indeterminált voltát állítja. Mindenesetre itt még nagy logikai zavarok vannak, de hogy a klasszikus mechanikai okság-fogalom körül valóban bajok vannak, vitathatatlan.

A kvantumelméletnek most vázolt feltűnő és eddigi fizikai gondolkodásunkat alapjában megingató eredményét sem annyira új tények, mint inkább meglévő elméletek fogalmi kritikája hozták létre. Megindulása éppen 1900-ra esik, mikor Plancknak egy újszerű feltevésével sikerült az izzított testek energia-sugárzásának — az ú. n. hőmérsékleti sugárzásnak — törvényszerűségét megállapítani. A klasszikus fizika gondolkodásmódjával e merőben ellenkező feltevés szerint a testek az energiát nem folytonosan, megszakítás nélkül, hanem adagokban, ú. n. energiakvantumokban lövelik ki. A feltevés legközvetlenebb következménye — amit Einstein vont le — az volt, hogy a térben tovaterjedő sugárzást sem hullámzáshoz, hanem kicsiny, anyagi tulajdonságokkal bíró energiacentrumokhoz, ú. n. fotonokhoz kötni kellett gondolni. Ez azután ismét nagy fogalmi zavarnak lett előidézője: a fényinterferencia-jelenség ugyanis csak a hullám-

szerűséggel magyarázható és annak fenntartását követeli, míg a fénykibocsátás elméleti magyarázata, valamint egyes később felfedezett jelenségek értelmezése a fénynek csak korpuszkuális természeté alapján lehetségesek. Fokozta azután a tisztázatlanságot az a körülmény, hogy korpuszkuális természetű sugárzásoknak — atom- és elektronsugaraknak — is sikerült interferenciáját létrehozni, ami viszont anyagi részecskéknél is bizonyos hullámjellegére utalt. Hol itt a megoldás, a kiút? Éppen ezt próbálták Heisenbergék — Heisenberg, Born, Jordan, stb. és egy másik oldalról Schrödinger fogalmi kritikájuk révén megtalálni. Ismeretes, hogy az anyag mivoltára vonatkozólag felállított újabb elméletek annak legkisebb alkotórészeit, az atomokat parányi naprendszerek mintájára fogták fel. Eszerint az atomot elektromos természetű részecskék alkotják: centruma a pozitív töltésű atommag, amely körül bizonyos számú elemi elektromos részecske, ú. n. elektron kering és a különböző anyagok atomjait csak ezeknek a bolygóknak a száma különbözteti meg. Heisenberg kritikája szerint azonban jogosulatlan a szemléleti világunkból nyert durva képzeiteinket az atomon belüli történés mikroszkópikus világába belevinni. Jogosulatlan az atommag körül keringő elektront, mint szubsztanciát a tér és idő egy bizonyos pontjában lokalizálni és egyáltalán semmi sem igazolja azt az eljárásunkat, amellyel ezekre a legkisebb tartományokra vonatkozólag tér- és idő-kategóriáinkat kiterjesztjük. Az atommodellnek, mint szemléletes képnek, semminemű fizikai jelentősége nincsen, a természetnek a mikroszkópikus tartományokon belül, ahol parányi elemeiben, végső mivoltában jelentkezik, valamiképpen más arculata van, semhogy azt a mi képzeiteinkkel megragadhatnók. Mi magunk — mint ahogy Jeans mondja⁶ — a természetnek, ennek a mélyen folyó áramnak csak felületi jelenségeit, hullámait figyelhetjük meg, de a dolgok önmagukban, a végső elemek mélyen a felszín alatt fekszenek. A végső anyagi szubsztancia, az elektron teljességgel megfoghatatlan, legfeljebb csak valószínűségi kijelentéseket tehetünk meghatározó adataira — helyére, sebességére, stb. — vonatkozólag. Itt ragadta meg azután Born a részecske-hullámtermészet kettősségének megoldását: a részecskékhez rendelt hullámoknak nincs fizikai jelentésük, amennyiben ezek csak *valószínűséget* jelképeznek. A hullá-

⁶ Die neuen Grundlagen der Naturerkenntnis. 1934. 280. sk. II.

mok erőssége ugyanis annak a valószínűségét méri, hogy a hozzájuk rendelt részecskék a tér egy helyén megtalálhatók-e. Így a hullámtermészet, amely a fizikai optikában elsőrangú realitás volt, az új elmélet határozatlanság-fogalmát reprezentáló matematikai kifejezéssé lett. Ezzel pedig — mint majd később látni fogjuk — a klasszikus szubsztancia-fogalom is tarthatatlan helyzetbe jutott.

Nem célunk ezeket a gondolatokat részleteikben továbbkövetni; itt csupán rájuk akartunk mutatni, hogy megértéssük azt a mélyreható szellemi forradalmat, amelyet a fizika új fogalmi előidézte. A változás pedig elsősorban az emberre vonatkozik és az embert érdekli, hiszen mindezeknek az előttünk lejátszódó nagy fogalmi átalakulásoknak és velük kapcsolatban a modern természetismeretnek legnagyobb eredménye az, hogy az embert, mint a természettel szemben álló, a természet megismerésére törekvő lényt, éppen ismereti formái szempontjából teljesen új megvilágításba helyezték. „Az a világkép — mondja a mai természetfilozófia egy kitűnő képviselője⁷ —, amelyhez az új fizika vezetett, egyszersmind új képet hozott napvilágra az emberről, mint gondolkodó szellemről; mert a természettudomány megtanított bennünket arra, hogy ... a gondolkodás nem ránk maradt normák örökös ismétlését jelenti, hanem, hogy az ember a megismeréssel nő és magával hordozza oly gondolati formák lehetőségét, amelyekről a korábbi fokozaton még sejtelve sem volt.” Ha tehát a természettudomány ma annyira tisztában van vele, hogy eredményei elsősorban az ember számára jelentősek, csodálatos-e, hogy mindenekelőtt az embernek akar megnyilatkozni és eredményeit neki, helyzete megvilágítására és világnézete formálására akarja felajánlani? Így, mikor az emberre, mint alkotójára ráeszmél, felelősségének tudatára is ráébred és gondolatainak vonalait nem zárja le a theóriánál, hanem azokat egy merész ívben egyesítvén, szellemi épülete fölé egy világnézet boltozatát emeli.

III. Az ember és a tudomány.

1. A fizika mint alkotás. 2. A fizika mint felelősség.

1. A múlt század folyamán, mint már fentebb utaltunk rá, a fizika tudományának a kutatók mintegy önálló, az alkotótól függetlenül létrejött, önmagában zárt szellemi

⁷ H. Reichenbach: Atom és világegyetem. Ford.: Náray-Szabó István. 201. l.

lélet tulajdonítottak. Ha a tudomány hármass fogalmát — mint eszményt, tevékenységet és eredményt — tekintjük, akkor a fizikusok úgy gondolták, hogy diszeiplinájuk valóban a tudományos eszményt képviseli, úgy hitték, hogy az ő alkotásukat sikerült leginkább az igazságok rendszerébe belevinni. Olyannak látták szellemi épületüket, mintha annak jól lerakott alapjaira magától értőddőleg, a munkások személyét nem tekintve, szinte önként rakódott volna rá az egész építmény. Úgy állt előttük az egész, mintha azt nem is *csinálták* volna, hanem logikai szükségszerűség szerint a fogalmak dinamikájában már implicite benne rejtőzve bontakozott volna ki: ha ezt vagy azt a részletet nem dolgozta volna ki X, Y bizonyosan megcsinálta volna. És valóban, a tudománynak eme belső törvényszerűsége szerinti kibontakozását mi sem mutatta jobban, minthogy számos törvényt, vagy jelenséget több kutató, egymástól függetlenül, egy időben fedezett fel.

Nem csodálatos tehát, ha ez a kor a tudományra, mint alkotásra, mégpedig a kutató, az ember egyéniségétől, környezetétől nagy mértékben meghatározott alkotásra nem igen eszmélt rá. Annak a nagy szellemi fordulatnak kellett eljőnnie, amelyet az új fizikai elméletek jelentenek, hogy világosan láthatók legyenek a szálak, amelyek az alkotást az alkotóhoz, a tudományt az emberhez fűzik és amelyek egyszersmind a művet is átszövik, annak anthropomorf ábrázatot kölcsönözve. Az új elméletek által felidézett fogalmi átalakulások és az ezek következtében megindult tudományos öneszmélet eredményeként ma már megnyílt a szemünk és képesek vagyunk a fizikát, mint az ember alkotását is szemügyre venni. Átlátjuk, hogy ennek a tudománynak kialakulását sem pusztán szükségképi logikai mozzanatok határozzák meg és ráeszmélünk a mű mögött álló alkotó-lelkiségnek irracionális oldalaira. Az ember a természet megismerésére törekszik, de ezt csak önmagán, a maga lelkén keresztül találhatja meg. Hiszen számára egysegyedül csak énje van közvetlenül adva; a világot is csak a maga lelkiségén keresztül, élményein átszűrve és gondolkodás-kategóriáitól átfőrmálva ismerheti meg. Képet alkot a világról, de ebben mindig önmagáról is állít valamit, azt mindig a maga képére formálja át. „A természetkutató nem tehet mást, minthogy önmagából induljon ki, még akkor is, amikor a külvilágot vizsgálja.”⁴⁸ Kutatásának eszménye

⁴⁸ E. Zimmer: Umsturz im Weltbild der Physik. 1934.² 92. 1.

a természet, a maga való igazság-mivoltában és egyre inkább arra törekszik, hogy a világképét meghatározó anthropolomorf vonásokat eltüntesse. Ez azonban számára sohasem sikerülhet teljesen: a küzdelem különböző fázisaiban gyakran hallatta szavát a természet vissza-visszahúzódó szelleme: „Du gleichst dem Geist, den du begreifst, nicht mir.“ De talán nincs is szükség a meddő küzdelemre, hogy a természet ismereti képéből az emberi szálakat lehámozzuk. Talán a természetben is a mi szellemünkhöz hasonló lények megnyilvánulásaira ismerhetünk rá? Talán az a bizonyos föld-szellem nem is különbözik oly lényegesen a mi szellemünktől? Ma — mint látni fogjuk — a modern természetfilozófia hajlandó a megoldásnak ezt az útját is megkísérelni.

De természet-képünket nemcsak az alkotó-lelkiségre ráeszmélve kell szubjektív jelentőségűnek mondani: létrejöttének hic et nunc körülményei is szubjektívvá teszik. Mert vajjon ki tagadhatná, hogy egészen más is lehetne ma világképünk, ha pl. a mechanikai jelenségek helyett a fizikusok először az elektromos és mágneses tüneményekkel foglalkoztak volna, ha Galilei esés-kísérletei helyett a megdörzsölt borostyánkő különös természetét vizsgálhatta volna? Ismeretes, hogy amikor a XVIII—XIX. században behatóbban foglalkoztak az elektromos jelenségekkel, a mechanika alapfogalmai már szilárdan állottak: csodálatos-e, ha a fizikusok — az emberi szellem egységre-törekvésének következtében — az elektromosság természetére vonatkozólag mechanikai képzetekkel operáltak, annak törvényeit a mechanika törvényeire próbálták visszavezetni? A kutató számára mindig egy jelenség van adva; feladata azt értelmezni, azaz általánosabb összefüggésekbe, a theóriába beleilleszteni. De magát az elméletet is bizonyos jelenségek értelmezése hozta létre; hogy pedig ezek közül melyeket választjuk ki, attól függ, melyek vannak számunkra adva, továbbá, hogy melyeket tartunk fontosaknak. A Grimalditól már a XVII. században felfedezett fényelhajlási tüneményt pl. századokig csak érdekes jelenségnek, mintegy játéknak tartották, pedig a fény természetére vonatkozólag csak száz év múltán felmerült Newton—Huygens-féle vitát egy csapásra megoldotta volna.⁹ Az elmélet sohasem szükségképen lesz olyanná, amilyen; minden időben lehetne más is, mint ahogy azt alkotója létrehozta, hiszen „az emberi szellem

⁹ E. Schrödinger: Über Indeterminismus in der Physik. — Ist die Naturwissenschaft milieubedingt? Zwei Vorträge. 1932. 30—31. ll.

szuverén módon dönt afelett, mely elvek, hipotézisek és fogalmak legyenek legáltalánosabb világszemléletének semmi másra vissza nem vezethető elemei.¹⁰ Ezen elvek, hipotézisek és fogalmak alapján alkotja meg az ember a theóriát, a természeti törvényt, világos tehát, hogy ezek nem egy abszolútumnak reánk rótt parancsai, hanem „az emberi elmének különböző eredetű, különböző alapokon nyugvó, különböző fejlődési fokozatokon átment és különböző értékű alkotásai.”¹¹ A különböző világfelfogásokhoz különböző ismeretfokokon át jutunk. De a jelenkori elmélet sohasem szükségképeni: hiszen elképzelhető, mint már mondtunk is, hogy az ismeretek szerzésének sorrendje más is lehetett volna, mint ahogy azok adódtak és akkor a világgépet hordozó fogalmak is másképp alakultak volna ki. Könnyen elgondolhatjuk, hogy vannak a természetnek jelenségei, amelyekről ma még nem tudunk semmit; hiszen olyan fontos állapotváltozást is, mint a hőmérsékletváltozás, csak kétszáz év óta tudunk mérni!¹² Ma már számos jelenségről, folyamatról tudunk, amelyek számára érzékszerveink nincsenek; mi biztosíthat bennünket arról, hogy közvetett módszereink segítségével valamennyiről tudomást szereztünk? A ma fizikusa, emberi alázattal eltelve, már nagyon jól tudja, hogy a ráció századainak intellektuális gögijében az észtlől megalapozottaknak és ezért abszolút érvényességüknek tartott természettörvényeket nem annyira az ész, hanem tisztán a hit ereje állította: az a hit, hogy a mindenség birodalmában ugyanazok a törvények uralkodnak, amelyeket mi e porszemnyi gömbhéjon a parányi perspektívánkban megmutatkozó természettől ellesünk.¹³ Kitűnően ráeszméltettek ennek az irracionális mozzanatnak a szerepére a legújabb elméletek, amikor megtámadták azt az eddig kétségbe sem vont és hitnek sem tartott hitet, hogy a mindenség tere és ideje a mi terünkkel és időnkkel azonos, hogy az atomon belüli jelenségeket a mi világunkból alkotott fogalmakkal és elvekkel megérthetjük. A modern bölcsélet egyik legnagyobb jelentőségű ténye, hogy a tudást

¹⁰ Mikola: A fizika gondolatvilága. 1933. 371. l. — A természet-tudomány világgépét a megismerés célja szabja meg. A mechanisztikus világgépéhez is a természeti történet, a természeti jelenségek elracionálizálásának, azaz tökéletes kiszámíthatóságának célja vitte a fizikát. — V. ö. Th. Haering: Philosophie der Naturwissenschaft. 1923. 97. sk. ll.

¹¹ Mikola: I. m. 373. l.

¹² Mikola: I. m. 70. l.

¹³ Mikola: I. m. 174. sk. ll.

mozgató, mögötte mindig ott lappangó hitre rámutatott.¹⁴ Talán valamennyi lelki adottságunk között a hit a legmélyebben emberi; erre ráésszmélve döbbenhetünk rá leginkább a természettudomány emberi, szubjektív mozzanataira is.

A hit a mozgatója a világgal szemben való általános állásfoglalásnak, a világnézetnek is. Vajjon nem találhatók fel egy-egy kor fizikai világképében az illető kor világnézetét jellemző alapvető vonások, vajjon egy kor basse fundamentale-ja nem rezdül végig természetszemléletében is? Ma már alig tagadhatjuk ezt; Schrödinger mutatott rá igen találóan arra, hogy a világnézeti légkör hogyan befolyásolja a fizikai alkotást.¹⁵ A görögség — a kifejezés népe — a véges, zárt formákat kedveli; az alkotó szellem a formátlan, kaotikus végtelenben nem tud az építéshez szilárd pontot találni, ott csak hazátlanul csapong. Ezért a hellén világkép is — mint szellemi alkotás — zárt: a bolygók valamennyien a legtökéletesebben zárt és a léleknek, valamint az ismereteknek harmóniáját legjobban kielégítő körpályán mozognak; és valamennyit átöleli, valamennyinek mozgást kölcsönöz az állócsillagokkal körülforduló égboltozat. De maga a tudomány is ilyen zárt képet mutat: nem összefüggéstelen tapasztalati adatok halmaza, hanem axiómákkal szilárdan megalapozott szellemi egység. Ezért a természetre vonatkozó ismeretek kérdésében sem a tapasztalatnak, hanem a theóriának van döntő szerepe. A görögség fizikája — mint ahogy az a platoni elgondolásból a legnyilvánvalóbban kitűnik — semmi egyéb, mint tiszta geometria. A mai kor világnézeti alaphangját mi, mint benne élő emberek nem igen hallhatjuk ki, de hogy az általános világnézeti állásfoglalás a fizikai gondolkodás számos jegyében megnyilvánul, kétségtelen. Így mindenekelőtt érdekesen tükrözi a világnézeti kialakulatlanságot, zűrzavart a fizikai elméletek forradalma: a régi tekintélyek, a régi hit megdőlésére, tisztázatlan problémákra, vakmerő újításokra, sokszor a sötétbe, a bizonytalanságba való ugrásra bukkanhatunk itt is és ott is. A századfordulókor megjelenő ész-ellenes áramlatoknak megfelelője a megszokott észformáknak, a kanti természet-tudományos tiszta észnek lerombolása. Korunk szellemi életének egy másik jellemzője, a „tiszta tárgyilagosság” — amint erre éppen Schrödinger mutat rá — jelentkezik Hei-

¹⁴ L. Pauler: Logika. 1925. 152—153. II.

¹⁵ Ist die Naturwissenschaft milieubedingt? 38. sk. II.

senberg és követőinek új pozitívizmusában. Amint a mai ember a világnézeti káoszban inkább lemond a szerinte amúgy is megoldhatatlan problémák feszegetéséről és bele nyugszik az adottságokba, azoknak tiszta tárgyyszerű mi voltát kihangsúlyozva, úgy a fizikusok nagy része sem akar a quaestio facti-nál továbbmenni. Szerintük a természeti megismerésnek nem lehet végcélja a megértés, a természet végső titkaiba való belelátás, mert ez sohasem is fog sikerülni: hogy az az atom tartományain belül milyen képet mutat, mi emberi képzeleteinkkel megragadni sohasem is fogjuk, csak annyit tudunk, hogy nem olyat, mint ahogy azt elképzeljük. A természet igazi arcát nem is ismerjük és azt megismerni sohasem fogjuk. Ezért a miért kérdését a természettudós nem is vetheti fel; számára csak egyetlen feladat marad, és ez az, hogy a természet előtte megmutatózó viselkedését, a jelenségeknek állandó kapcsolatát törvényszerűségekkal megragadja. Azt a kijelentést pl. — mondja Eddington¹⁶ — „hogy a hullám-mechanika az elgondolás mélyebb szintjének felel meg, ne úgy értsük, hogy a jelenségek mögött fekvő objektív világhoz visz közelebb, hanem úgy, hogy a tapasztalati szabályszerűségek eredetét fedi fel teljesebben.“ A fizika fejlődése tehát nem abban fog állni, hogy a természet műhelytitkaiba, alkotó méhének mélységeibe valamikor bele is fog tekinteni, hanem, hogy a jelenségekre egyre jobban illő törvényeket fog megállapítani. A természettudománynak ez az új tárgyilagossága is csak a tényekre, a valóban megfigyelhető jelenségekre támaszkodik és minden, ezeken túlmenő magyarázatot elutasít. Alkotásaiban ez sem akar „díszíteni“, nem fél üresen hagyott felületektől, mikor egyes — a közönséges emberi ész számára nagyon is lényeges — kérdésekre egyszerűen kimondja, hogy azok értelmetlenek. A Heisenberg-féle pozitívizmus nem új jelenség a tudomány történetében, számai Newtonig nyúlnak vissza és mai formájában csak folytatása, illetve megújulása a mult század végén Machtól és követőitől hirdetett felfogásnak. De a rezignáció sohasem lehet a tudomány utolsó szava; az ignorabimusba sem az ember, sem pedig az elmélet soha nem fog belenyugodni. Hiszen a tudomány eszméje az igazság, az ember törekvése pedig a dolgok legmélyébe való belelátás. És valóban, a kvantumelmélet eredményeivel operáló természethölcelet

¹⁶ A természettudomány új útjai. Ford. Donhoffer Szilárd. 47. l.

törekvései nagyon is meghaladják a Heisenbergék által megszabott szűk határokat.

2. Az eddigiek során megkíséreltük a fizikai alkotást az emberhez, az általános szellemiséghez fűző szálakat fejteni. A mondottak alapján világos, hogy ennek a tudománynak oly nagymértékű objektivitására, önmagára, mint a tiszta theória igazi megvalósítójára felépített büszkeségét csak az igazi öneszmélet, az igazi betekintés hiánya alapozhatta meg. De ha a fizika, mint szellemi alkotás, mindennek-előtt emberi alkotás is, vajjon kivonhatja-e magát a felelősség, a szellemi alkotás ember-iránti felelőssége alól? Vajjon a fizika tarthatja-e magát továbbra is csupán csak öncélú, magáért a theóriáért vizsgálódó tudománynak? Bizonytal nem; ma, amikor rájött arra, hogy mint tudomány nem pusztán igazság, de egyúttal emberi alkotás, amikor tehát ráeszmélt az emberre, ráébredt az ember iránti kötelességeire is.

Igaz, a természettudományok eredményeinek az új korban nagy hasznát vette az emberiség: egész mai életberendezkedésünket az azokon felépülő technika tette lehetővé. Csakhogy mindezzel a fizika, mint tiszta tudomány, semmit sem törődött; járt a maga kiszabott útján, tisztán a kutatás eszményének szolgálatában, miközben akarva-nem akarva lehetővé tette, hogy a természetre vonatkozó megismeréseit mások annak megfékezésére felhasználják. Céljának kizárólag az igazságot tekintette, és mindig tiltakozott az ellen, hogy csak a technika bár fontos, de mégis csak segédszerepet játszó előmunkásának tekintsék. Most azonban a fizika önmagára ráeszmélve egyszersmind felelősségének is tudatára ébred és kutatásainak végcéljaként nem elégszik meg magával az igazsággal, hanem feladatának tekinti azt az ember számára hasznosítani. Ez azonban nem csupán azt jelenti, hogy a technikai alkotások pusztán előkészítőjének szerepét vállalja és az elméleti igazságnál többre értékeli a gyakorlati hasznosságot, hanem az ember világnézeti építésére is kötelezettséget érez. Két feladat áll a természettudomány előtt, mondja Heisenberg:¹⁷ „egyrészt természeti ismereteket kell közvetítenie, hogy ezáltal képessé tegye az embert a természeti erőket saját érdekeinek céljában hasznosítani, másrészt pedig a természet összefüggéseibe való igazi belátás által az embernek is az őt

¹⁷ Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft. 1935. 15. l.

megillető helyet megmutatni.¹⁸ Ez a második feladat az, amit ma elsősorban sajátjának érez a fizika. A természettudományok iránti érdeklődés — mint ahogy Jeans is mondja — nem pusztán theoretikus érdek:¹⁹ az ember érdeklődése ez, aki sorsa után kérdez, aki a mindenségben elfoglalt helyzetét akarja tisztázni. A theória öncélúsága csak látszat, fikció, mert „az ember legobjektívebb célú megismerését is mindig saját énjével kapcsolja össze.”²⁰ Ezért is fordul a fizika a népszerű és közérthetőségre számot tartó művek légijával a nagyközönséghez, az emberhez általában: eredményeit nem akarja csupán egy kicsiny tudós kör arisztokratikus zárttságában megőrizni, hanem mivel azokat elsősorban emberileg fontosaknak és érdekeseknek tartja, szét akarja sugározni. És ezek a művek valóban az ember szempontjából keresik a problémákat: azok vázolásával mindig magaslatokra kívánnak vezetni, ahonnan a világ és a lét kérdéseire szélesebb és mélyebb távlatok nyílnak. Az asztrofizika még elképzelhetetlenül nagy időt jósol ezen a bolygón az emberiségnek; oly nagyot, amelyhez képest eddigi tudatos élete elenyészően kicsiny, még gyermekkorát sem jelenti. Mily óriási felelősséget rak ez a tudás vállainkra utódainkkal és a kultúrával szemben, figyelmeztet áhítatosan Jeans:²¹ hiszen mi még kezdők vagyunk, és a kezdet sikerén fordul meg évmilliárdok életének sorsa! A példákat még szaporíthatnánk tovább, de felesleges: a következők úgyis megmutatják, hová visz a mai természetfilozófia. Legtöbb képviselője számára semmi esetre sem állapodhatik meg a természetnél; ezen túlmutatva mindig az ember felé tör. Nem elégszik meg a fizika eredményeinek interpretálásával, hanem azokat összekapcsolva a közvetlenül emberre vonatkozó tudományokkal, biológiával, pszichológiával, egyenest a metafizika kapuin kopogtat.²² A fizika, amely mint természetfilozófia indult meg, továbbvonva kutatásának vonalait a metafizika felé, ma ismét „philosophia naturalis“-szá lett. De az eddig vázoltak nyomán ez érthető; ma, amikor változatlanul hitt alapfogalmak megingottak, amikor már új ösvényekre térve régi,

¹⁸ Hogy ez a célkitűzés éppen a Heisenberg-féle természettudományos perspektívákon belül mennyire lehetséges, az persze megint más kérdés.

¹⁹ A világegyetem. 1933. 7—8. ll.

²⁰ Mikola: I. m. 137. l.

²¹ A világegyetem. 365—67. ll.

²² Mutatja ezt O. Brühlmann munkájának címe: *Physik am Tor der Metaphysik*.

kijelölt útjait elhagyta a theória, szükséges a körületekintés, az általános szellemi összefüggések felé való tájékozódás.

Ez magyarázza meg azt a paradox helyzetet, amelyet napjainkban a köz által való megértettséget kereső népszerű munkák egyre-másra való megjelenése teremt, mikor — mint azt általánosan hangoztatják — „a közérthető fizika napja már leáldozott.” Hiszen a fizika ma jóformán azonos a matematikával; gondolatmenetébe a kívülállónak behatolni, gondolatait a matematikai formából kihámozni és szemléletes alakba önteni szinte lehetetlen. De vajjon lehetséges-e eredményeitől elzárkózni, mikor azok új bölcséleti lehetőségeket megengedve az absztrakció távolából az élet közelsége felé fordulnak? Új távlatok tárulnak fel és ezeket minden magáról és a világról gondolkodó ember számára megnyitni kötelesség. Itt pedig mindenekelőtt egy idealisztikus világfelfogás körvonalai bontakoznak ki.

IV. Az új természetfilozófia.

1. A materialisztikus világfelfogás bukása: új idealizmus.
2. Az idealisztikus természetfilozófia világa.

1. Az új természetfilozófia a kvantumelmélet eredményeire támaszkodva, mindenekelőtt a materialisztikus-mechanikai világfelfogásnak üzen háborút. A kvantumelmélet problémáinak tárgyalásakor említettük, hogy az azokból eredő nehézségek a klasszikus fizika szubsztancia-fogalmára halálos csapást mérnek: az atomon belül lefolyó jelenségek végső hordozóit semmiképen meg nem ragadhatjuk, azokat és a velük, illetve rajtuk lefolyó történéseket szemléletes fogalmaink szerint el nem képzelhetjük. De miben találja meg akkor az új fizika végső elemeit? Mint láttuk, a kvantumelméletet megindító merőben újszerű alapgondolat az volt, hogy az energiát a testek nem folytonosan, hanem adagokban, kvantumokban adják le, illetve veszik fel. Ezeknek az energiakvantumoknak a nagyságát pedig mindig az illető sugárzás rezgésszáma és egy univerzális állandó, a híres Planck-féle h határozzák meg. Az elméleti fizika és a természetfilozófia legújabb meggondolásai ezt a Planck-féle univerzális állandót tartják a természeti történéseket meghatározó legvégső princípiumnak.²³ A Planck-féle állandó fizikai egységekben mérve energia \times időt.

²³ L. B. Bavink: Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. 1933⁵. 167—173. ll. — S. A. Eddington: A természettudomány új útjai, 219. sk. ll.

vagy impulzus \times utat jelent, tehát szemléletesen semmi-képen sem képzelhető el; számunkra, fizikai gondolkodásunk történetiségét tekintve, ez az állandó levezetett jelentőségű, amiből azonban természetesen nem következik, hogy az ontológiai elsőbbséget tekintve ne lehetne elsődleges. Az új fizika végső eleme tehát nem olyasmi, mint a klasszikus fizika szubsztanciái: elektronok és protonok, amelyek térben vannak adva és rajtuk, illetve velük időbeli események történnek: h nem egyéb pusztán matematikai, térben és időben egyszerre meghatározott formánál.²⁴ Az új fizika végső eleme tehát *matematikai principium* és ebben relativitástan és kvantumelmélet megegyeznek. De ez a megegyezés még tovább is fellelhető: mindkét elmélet alapelemei valami törekvésszerű ösvályt rögzítenek mozdulatlanra a matematikai forma segítségével. Ha a relativitási elmélet világvonalakba fagyasztott valóságát szemléletes nyelvre fordítjuk, történetsszerű, eseményszerű létezőre bukkanunk: ez az elmélet a maga álló vonalainak geográfiájába erősszerű, törekvésszerű valóságmozzanatokat merevít bele. Ugyanígy h jelentése is történetsszerű valami. Azonban akár megelégszünk a matematikai interpretációval, akár pedig a mögöttük rejlő valóságoldalakat keressük,²⁵ tény az, hogy a klasszikus fizika szubsztancia-fogalma többé már nem tartható fenn. Az új fizikának nincs szüksége időbeli jelenségek térbeli hordozójára, e kettőt nem választja szét. A Kanttól meghatározott, általa a klasszikus fizika szemléletmódjából elvont szubsztancia-fogalom, amely szerint „a jelenségek minden változásánál a szubsztancia állandó marad és mennyisége sem nem gyarapodik, sem nem csökken“, a természettudományok számára értelmetlenné vált. Ennek következtében szubsztanciát és akcideniciát megkülönböztetni szintén értelmetlenség. Létezés és történés között leomlottak a válaszfalak: az a végső valami, ami a természeti világot az abszolút ürességtől, a semmitől megkülönbözteti, csak egy matematikai tartalom, amely emberi nyelven szólva létezés is, történés is. Anyagi részecskék, tömeg, impulzus és energia, tehát mindazok a mennyi-

²⁴ Bavink: I. m. 173. sk. ll., továbbá Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion. 1933. 29. sk. ll.

²⁵ Itt felmerül a kérdés, hogy jogunkban áll-e egyáltalán a fizika által megadott matematikai jeleknél továbbkérdezni? Látni fogjuk, hogy ezt még a fizikusok sem vonják kétségbe. Ha a fizika matematikai világát egyszerűen a valóság igazi képének, nemcsak jelrendszernek tekintenők, végeredményben a pythagoreikus világfelfogáshoz jutnánk vissza. Ez pedig ma már semmiképpen sem lehet kielégítő.

ségek, amelyeket a klasszikus fizika mint maradandó dolgot, változatlan szubsztanciákat kezelt, csupán csak szemléleti formáinkban való megnyilvánulásai, tér és idő szerinti projekciói az ősválóságnak. Az tehát, hogy térkitöltő, anyagi szubsztanciák alkotják a világot, hogy a klasszikus fizika ezeket ismét csak anyagi részecskékből, végső gyökérükben elemi elektromos testecskékből összetetteknek gondolja, csak látszat, Bavinkkal szólva csak perspektivikus csalódás. A végső, tér-időben egyszerre adott alapelemek számunkra ugyanis úgy nyilvánulnak meg, hogy bizonyos térbeli formák az időben állandóknak mutatkoznak és éppen ez az, amit mi anyagnak nevezünk. De ez nem szubsztancia, hanem csak jelenség: megjelenési formája a maga mivoltában semmiképpen sem anyagi természetű ősválóságnak. Tér és idő túlságosan szűk formák, csak a mi szemléletünk formái és nem szoríthatjuk beléjük a természetet a maga mivoltában. Ezek csak érzéki észrevevéseinknek, de nem magának a természetnek kategóriái.²⁶ Ezzel azután a materialisztikus, pusztán csak az anyag valóságát elismerő, az anyagon lefolyó történések törvényszerűségeit kutató fizika megdőlt. A fizikus feladja az anyag fogalmát és beljebb vonja hadállásait: végső eleme nem egyéb, mint puszta matematikai forma, amelyről ha egyáltalán mondani akar valamit, csak annyit mondhat, hogy valami folyton ható, változtató, vagy változó tényező van mögötte. Valójában azonban csupán csak matematikai kifejezésekkel, függvényekkel, valószínűségi hullámokkal operál, anélkül, hogy ezek létjellegével törődne. Szerinte — a puszta fizika álláspontjáról — a végső létező a tiszta matematikai tartalom lett és a világot a maga számára csak matematikai formákkal népesíti be. „A természettudósnak a külvilágról való fogalma ma sokkal misztikusabb, mint a múlt században volt” — mondja Eddington —, amikor azt gondolták, hogy a valóság természetét anyagi modellekkel foghatjuk fel. Ma már ilyeneket — mint amilyen a Bohr-féle atommodell volt — nem készít a fizikus, mivel belátta ennek értelmetlenségét: napjainkban a modellkészítő mérnök kényuralmát

²⁶ L. Jeans: Die neuen Grundlagen der Naturerkenntnis. Übersetzt von H. Weyl und L. Nordheim. 1934. 282—283. ll. — Természetesen ez csak a fizika állásfoglalása, amely még nem számol a számunkra közvetlenül tapasztalható *lelki idő* valóságával. A fogalmi válságot, amely szubsztancia és akidencia, valamint az okság kategóriáinak használatánál mindenütt fellelhető, szerintünk ezeknek századokra nyúló helytelen használata idézte elő. De erről később még lesz szó.

a matematikus diktatúrája váltotta fel.²⁷ De ez nem olyan elnyomó, mint a mérnöké volt: a matematikus nem állítja, hogy a maga formáinak segítségével meg is ragadhatja a világot, csak annyit mond, hogy valójában mi *nem* a világ. Végso tényezői semmi esetre sem anyagi természetű szubsztanciák. Hát mik? Erre a fizikus csak mint természet-filozófus felel, amikor már nemcsak mint szaktudós, hanem mint egyúttal a világgal szemben állástfoglaló ember, mint bölcselő, kötelességének érzi, hogy a matematikai jelképek szubsztrátumáról kérdezzen. Itt pedig, mint látni fogjuk, egy folytonosan ható, örökös mozgásban levő *szellemi* természetű ősviláshoz érkezik és az értelmetlenné vált kanti szubsztancia-fogalmat itt menti meg a világszemlélet számára. Mint fizikus, az eleaták szemével szemlélődik, mint bölcselő, Herakleitos örök változó világát tanítja.

De az új fizika nemcsak a materiális szubsztancia, hanem a mechanikai okság előítéletét is lerombolja. A mechanikai okság fogalmának kialakulása a legérdekesebb tudománytörténeti jelenségek közé tartozik. Az oksági összefüggést: ok és hatás kapcsolatát a maga ősi mivoltában az ember egyesegyedül csak önmagában tapasztalja és innen vetíti ki a természetre is.²⁸ Ebből érthető — s ez állításunkat egyúttal igazolja is —, hogy a gyermek és a primitív ember világnézete animisztikus jellegű: a természet jelenségei mögé mindig lelki, illetve szellemi, isteni hatótényezőket képzelt. A tudományos gondolkodás fejlődése azután kirtotta ezt az animisztikus elképzelést a fizikából: csak a jelenségek közötti kapcsolatokat kutatja, hogy az azokat kötő törvényszerűségeket megállapíthassa. Az újkori természet-tudomány leghatalmasabb alkotásával, a törvénnyel az oksági kategóriában való gondolkodást ismeretelméleti követelménynek tekinti, de magának az okozásnak metafizikai természetébe nem mélyed bele. Szerinte egyik jelenség előidézője a másiknak, amely azután megint új tünetények okozója lehet. Így az okság mintegy végigvándorol a jelenségek között, ezek egymásból folynak és teljesen egyenrangú valóságok: semmivel sincs kevesebb az eredményben, mint volt az előidézőben. A tudomány, amely csupán csak a jelenségek megfigyelésére vállalkozik és minden, módszereivel ellenkező magyarázatot távol tart, hatalmas lépésnek,

²⁷ Eddington: I. m. 308. l.

²⁸ Ezért egyáltalán nem állítható — mint Mikola teszi —, hogy azt a megismeréssel együtt fejlődő emberi értelem a természetből absztrahálja. (L. A fizika gondolatvilága. 366—68. ll.)

igazi megszabadításnak érezte a lelki természetű mozgatónak a természeti megismerésből való kirekesztését. Mikor azt hitte, hogy ezáltal minden babonát, kóros metafizikai spekulációt kiirt és ezzel az emberi szellem igazi megszabadításához vezet, nem gondolt azokra a filozófiai nehézségekre, amelyeket ez az eljárás előidézett: nem eszmélt arra, hogy okságról beszélni okozó nélkül, amely a maga természetét tekintve más, mint lelki nem is lehet, merő értelmetlenség. Mert hiszen, hogy mit jelent okozni, hatást kifejteni, csak magunkról tudjuk és ilyet csak mihozzánk hasonló természetű lelki lényeknek tulajdoníthatunk; a klasszikus fizika, amint azt már a Hume-féle ismeretkritika is megmutatta, oksági kapcsolatról nem is beszélhet, legfeljebb csak jelenségek egymásutánját, időbeli egymásrakövetkezését állíthatja. Sajátságosan ferde, filozófiaiilag tisztázatlan helyzet állt elő azután, amelyet sikerült mind a mai napig agyonhallgatni. A fizika nem elégedhetett meg pusztá egymásutániság megállapításával, hiszen ezen az alapon törvényei, amelyekkel ok és hatás kapcsolatát a logikai alap és következmény viszonyába emelte, érthetetlenek lettek volna: pusztá időbeli kapcsolat nem magyarázza meg, hogy A eseményre mindig B következik. Éppen ellenkezőleg, szigorúan determinisztikus, az okság vaskényszerétől kikerülhetetlenül meghatározott világképet állított fel, anélkül azonban, hogy ez okság igazi természetének megvilágítását még csak meg is kísérelte volna. Megkonstruált tehát egy elméletet, amelynek alappillérei, a szellemi épületet összetartó logikai kapcsolatok szinte a levegőben lógtak. A fizikusok hallgatagon csak az okság ismeretelméleti szükségességével számítottak, de annak *ontológiai* alapjával nem törődtek: az okságra alapoztak, mert megismerési törekvésünket csak oksági kapcsolatok megadása elégítheti ki.

Nem csodálatos tehát, hogy a mechanikai okság fogalma, a filozófia támadásaival párhuzamosan²⁰ ma már magában a fizikában is megdőlt; érdekes látvány, hogy az oksági fogalom vajudása, az itt felmerült problémák akúttá válása, a metafizikai megalapozatlanság még a legkiválóbbakat is milyen zavarba hozza. (Planck!) A kvantumelmélet eredményeinek tárgyalásánál említettük, hogy az atomon belül lefolyó jelenségek számunkra bizonyos határon belül *elvíleg* hozzáférhetetlenek: úgy látszik, mintha a természet a legkisebb tartományokon belül a történések számára bi-

²⁰ I. Brandenstein: Bölcséleti alapvetés. 1935. 213. sk. II.

zonyos szabadságot engedélyezne. A Heisenberg-féle határozatlansági reláció szerint az elektront az atommag környezetében sohasem ragadhatjuk meg teljesen: ha helyzetét pontosan megismerjük, bizonytalanná lesz sebessége (helyesebben impulzusa) és viszont. Miért van ez? Talán tér és idő túlságosan szűk fogalmak ahhoz, hogy rajtuk keresztül a természet igazi arcát megragad hassuk? Igen, lehetséges, hogy a történések a bizonytalansági reláció ellenére is a maguk mivoltában determináltak folynak le és a határozatlanság az ár azért, hogy mi azokat csak térbe és időbe szorítva akartuk megérteni,³⁰ de most már tudjuk, hogy a természet mélyéből eredő megkötöttség semmiképpen sem lehet térbeli jelenségek időbeli egymásutánjára építő *mechanisztikus* okozottság. Az új fizikai gondolkodás a maga statisztikai törvényeivel lerázta a természetről a mechanikai okság vasbilineit.

A materialisztikus és mechanisztikus világfelfogás bukása tüstént maga után vonta annak felismerését, amelynek eredményét az új természetfilozófia nem is késik ki mondani: *a természet jelenségeiben szellemi lények kifejezéseire, munkájára ismerünk rá.* Bizonyos szempontból már a történeti fejlődés logikája is ide utal. Mint láttuk, a matematikai világfelfogás a természet jelenségeiből minden szellemi természetű hatótényezőt kiirtott, noha alapfogalmainak lelki analógiák segítségével való értelmezése a legkézenfekvőbb lett volna. A klasszikus mechanika, amely a matematikai természetmagyarázatot egyre tökéletesebben kiépítette, minden egyes lépésével csak a tulajdonképeni problémát tolta tovább: a természet mivoltába való behatolás helyett annak mindig csak felszínén mozgott. De most, amikor ez a világkép teljes lezártáshoz jutott, mi marad más hátra, mint az értelmezés, a matematikai tartalmak mögött rejlő jelenségekre való ráeszmélés?

De más szempontból: ha mindenekeelőtt a természet egészére akár mint szaktudósok, akár mint emberek rápillantunk, ahhoz csakis önmagunkon, az emberen keresztül juthatunk el. A természetre vonatkozó minden észleletünk, ismeretünk csak közvetett jellegű, csak önmagunkon, lelki világunkon átszűrődve jut el hozzánk. Így érthető, hogy a természet számunkra csak mint szellemi jelentés-összefüggés, mint szellemi kifejezés, mint *mű* válhatik értelmessé.³¹ A fi-

³⁰ Jeans: I. m. 282—84. ll.

³¹ L. Brandenstein: Az ember a mindenségben. I. 1936. 89. és 92—95. ll.

zika fejlődésének hosszú századai alatt iparkodott magát eme felfogás alól függetleníteni és természetismeretünkéből, természetértelmezésünkéből minden emberi szálát lehántani; érdekes látvány, hogy épp ma, mikor e törekvés gyümölcse teljesen megérett, mikor tudományunk az abszolút szemléletesség nélküli, tiszta fogalmi, matematikai állapotba jutott, egyszersemind a természet szellemi jellegének felismerését is lehetővé tette.

De már maga az a tény, hogy a természetről alkotott matematikai kép annyira ráillik a valóságra, a természet szellemi mivoltára utal:³² a matematika nem pusztá ismereti forma, hanem magának a valóságnak határozmánya, és mint ilyen, szellemi határozmány. A mai fizika a természetnek ezeket a matematikai oldalait ragadja meg: a természet lényegéről nem állít semmit, csak jelképeket ad, matematikai formákat, amelyek azonban még üresek. Ezeknek tartalommal való kitöltését a fizikus már nem a maga feladatának érzi, azt átengedi a természetfilozófusnak. És mit mond ez? Azt, amit mi is említettünk: *egy út vezet a természet lényegének igazi belátásához és ez az út rajtam keresztül visz.* A természet tárgyait a fizikus mérheti, felboncolhatja, de sohasem állíthatja, hogy ismeri őket: csak matematikai formákat, jelképeket fog kimondani, tovább azonban ezen a módon nem juthat. A természet igazi arca csak mibennünk táruul közvetlenül élénk és itt annak szellemi mivoltát pillantjuk meg. „Végső következtetésem — mondja Eddington³³ — hogy bár a tapasztalat problémájának kutatása végetér a jelképek fátyolánál, az öntudatos lények elméjében mégis vannak közvetlen megismerések, amelyek helyenként megemelik a fátyolt, és amit a réseken át észreveszünk, annak elmebeli és szellemi jellege van.“

Az okság problémájának pozitív irányban való megoldása is — a mechanikai okság-fogalom bukása után — egy idealisztikus metafizika és természetfilozófia alapján lehetséges lesz. Mindenekelőtt kétségtelen, hogy a természet jelenségeiben megnyilvánuló konzekvens, törvényszerű viselkedés bizonyos meghatározottságot tételez fel; de ugyanígy nyilvánvaló, hogy ezt a determináltságot a maga mivoltában a mechanikai okság fogalma semmiképpen sem ragadhatja meg. Hogy az okság körül milyen fogalmi zavarok uralkodnak a fizikában, mutatja a Heisenberg-féle ha-

³² Jeans: I. m. 321. l.

³³ A természettudomány új útjai. 307. l.

tározatlansági reláció ismeretelméleti értelmezése körül támadt fejtelenség: az elemi történéseknek a mechanikai okságtól meg nem határozott esetleges szabadságával mit sem tud kezdeni a fizikai közvélemény. Az itt adódó nehézségek úgy oldhatók meg, az elemi határozatlanság fogalmát úgy tarthatjuk távol a pusztá véletlen fogalmától — amely alapon a természeti törvényszerűség is érthetetlen — ha az elemi történések mögött ható *szellemi lények létét* ismerjük el. A természet jelenségeiben tehát az azokat mozgató szellemi hatótényezők megnyilvánulásaira ismerünk rá; olyan lények ezek, amelyeket valahogy saját magunk analógiájára kell elgondolnunk és amelyeknek hatásformája is a mi közvetlenül tapasztalható akarati cselekvéseinkkel megegyezik. Arra, hogy ezek létét és működését közelebbről hogyan gondoljuk el, még kitérünk; most csak annyit, hogy ezen az alapon az okság fogalma *mint egyedül lehetséges szellemi okság*,³⁴ igazi és általunk közvetlenül ismert lelki hatáskifejtés tüstént értelmessé lesz. Ha a természet kerekeit szellemi lények mozgatják, akkor az elemi történések határozatlanságában azok szabadsága, míg másfelől a természetben tapasztalható következetességben, a természeti törvényben konzekvens viselkedésük nyilvánul meg. Így a jelenségek lefolyása valóban determinált, de azt nem a a pusztá egymásután, az átmenő mechanikai okság, vagy a vak végzet, hanem szabadon és egyúttal következetesen ható szellemi lények működése eredményezi.

De ezek lesznek egyúttal az új természetszemlélet szubsztanciái, amelyek az immár tarthatatlan materiális szubsztanciák helyét elfoglalhatják. Azt a zavart, amelyet a szubsztancia és akcidencia fogalmának összekeverése okozott, nem ezeknek a kategóriáknak a gondolkodásból való kiirtása, hanem helyes, tisztázott használata tüntetheti csak el. A természet végső tényezőit már a fizika sem képzei el anyagi részecskék formájában: pusztán csak matematikai tartalmakkal operál, amelyeknek hatás-, eseményjelentése állandó hatótényezőkre utal. A természetfilozófia itt hajlandó egyenest Leibnizre hivatkozni:³⁵ az anyagnak nincs reális existenciája, az csak szellemi természetű lények, monaszok hatásának emberi perspektíváinkban megmutatkozó jelensége. Ezen az alapon lehet, hogy a természeti törvény nem egyéb, mint eme lények matematikai vonatkozásainak

³⁴ Brandenstein: Bölcséleti alapvetés. 223. sk. II.

³⁵ Jeans: I. m. 314. I.

kifejezése;³⁶ mindenesetre ezek viselkedését, amely bizonyos határokon belül szabad, törvényszerűségek kötik meg, ezek azonban — mint az imént mondtuk — konzekvens viselkedésüknek is kifejezői lehetnek. Az idealisztikus természetfilozófia szükségképen ezt a megoldást választja: a természet a maga ősi mivoltában — mikép az ember is alapvető élménye szerint — szabad.

2. A természeti szabadság alapgondolata határozza meg az új idealisztikus természetfilozófia részletes kiépítését is, amely főként Bavink és Wenzl munkásságának eredménye. Mielőtt azonban az itt felmerülő problémák tárgyalására rátérhetnénk, még egy, az oksági fogalom kezelésére vonatkozó sajátságos következtetlenségre kell rámutatnunk. A fizikusok nem veszik észre, hogy az okság válsága, amelyről napjainkban annyit beszélnek, voltaképpen a *mechanikai* okság válsága, mert még azok is, akik a jelenségek mögött ható szellemi lényekre következtetnek, ezek megnyilvánulásait, az események lefolyását továbbra is a mechanikai okság alapján képzelik el. Pedig ma már nem akarják az embert is egy tisztára fiktív, mechanikusan lefolyó világ törvényei által meghatározott létezőként megérteni, sőt éppen ellenkezőleg saját élményeinknek a természetmagyarázatban való elsőbbségét hangsúlyozzák. Ekkor pedig, mint láttuk, a mechanikai okságnak semmi értelme sincsen.

Az emberből kiinduló természetszemlélet első következménye az, hogy az akarat szabadság problémáját régi megfogalmazásában fenntartani merő értelmetlenség: az akarat mechanisztikusan determinált voltáról beszélni ma már anakronizmus. Természetesen ez nem jelentheti azt, hogy az ember most már abszolút értelemben is szabad és semmiképpen sincs meghatározva, csakhogy ez a megkötöttség már nem a lelketlen matéria, hanem szellemi lények befolyásának következménye. Hogy ez hogyan képzelhető, majd a következőkben fogjuk megmutatni: itt csak utalunk a Brandenstein-féle szellemi lények rangsorát megállapító metafizikára, amelynek állításait a mai természetfilozófia sok tekintetben érdekesen igazolja.

Mindenesetre hatalmas eredménye az új fizikának és természetfilozófiának, hogy világában az ember számára is őt megillető helyet biztosít. A klasszikus fizika világképében, bármilyen hatalmas szellemi épület is volt az, az ember helyzete korántsem volt megnyugtató módon tisztázva. An-

³⁶ A. Wenzl: *Metaphysik der Physik von Heute*. 1936. 29—30. II.

nak az állításnak, hogy ő sem több, mint pusztán természeti jelenség, amely szigorú törvények alatt áll és azokba bele nem nyúlhat, mindig ellentmondott az élet jelensége, amely mint folytonos integrálódás, felfelé épülő törekvés, a fizika egyik legfontosabb alaptörvényével: az energiaszétészóródás, az energia-leépítődés (az ú. n. entrópia) törvényével ellenkezik;³⁷ ellentmondott továbbá az ember által felépített hatalmas természeti és szellemi világ. Bármennyire jelentéktelennek nézte is ezt a klasszikus fizika, és bármennyire hangoztatta a természeti törvények áthághatatlan uralmát, az *ember* számára megnyugtató módon nem tudott az emberrel kiokosodni. A mai fizika már bölcsőbb, de egyúttal szerényebb is lett. Magyarázata most már nem akarja az egész valóságot hatáskörébe vonni; elismeri, hogy vannak olyan jelenségek is, amelyeket már nem foghat meg. És itt mindenekelőtt az embert, mint önálló, mint szellemi lényt tiszteli meg. Lehet — mondja igen szépen Eddington³⁸ —, hogy az élet a világegyetemben nagyon ritka jelenség, talán a kihűlt bolygónkat ellepő betegség; lehet, hogy testünk a csillagok anyagának oly része, amely elkerülve rendes sorsát és szokatlanul bonyolult alakot öltve, az élet színjátékát játssza, lehet, hogy az élet jelensége nem áll szükségképpen a fizika és kémia határán kívül, azonban az Én legbelseje sohasem lehet a fizikai világ része. „A tudásnak az a fajtája, amelyre a fizika tör, túlságosan szűk és specializált ahhoz, hogy az emberi szellem környezetének teljes megértéséhez vezessen. Mindennapi életünk és tevékenységünk több szempontból kívül esnek a fizika határán.“ „A fizikai világmindenség és a valóságot illető tapasztalásunk nem fedik egymást“, pedig a valóságban mindenekelőtt önmagunknak, annak, akinek „fontos a valóság“, kell helyet szorítaniunk.³⁹

Így mindenekelőtt lehetővé teszi az új természetszemlélet az embernek a természeti történetbe való belenyúlását. Hiszen az elemi határozatlanság törvénye szellemi lények hatásaira enged következtetni, ilyenekre pedig elsősorban önmagunkban ismerünk rá. A klasszikus fizika szerint az ember nem hogy nem akarhat, de nem is *tehet* semmit, hisz rajta keresztül is a természet áthághatatlan törvényei nyilvánulnak meg. A mai fizika azonban a Schopenhauer-i

³⁷ Mikola: I. m. 1933. 334—35. ll.

³⁸ A természettudomány új útjai. 295—98. ll.

³⁹ Eddington: I. m. 302. l.

mondás első részét, amely szerint az ember teheti azt, amit akar, de nem akarhatja, amit akar, teljes mértékben igazolja.⁴⁰ A természeti meghatározottság fogalmát tehát az új felfogás nagymértékben kitágítja. Ma már elgondolható a természetben a „teremtő fejlődés“, ma már a jövő nincs szigorúan predeterminálva, benne vannak még lehetőségek, amelyek irányítására szellemi lények és így az ember akaratára is belefolyhat. A természet lényegéhez talán nem a szigorú, egyirányú lefolyás, hanem a lehetőségek közötti akarat választás tartozik.⁴¹

Itt azonban mindenekelőtt egy filozófiai nehézséget kell tisztáznunk: hogyan egyeztethető össze az akaratszabadság ténye és egyáltalában a természeti történés szabadsága — amely a kvantumelmélet következménye — a relativitástan sztatikus, eleata világával? A probléma még élesebben bontakozik ki, ha a lelki történésre gondolunk; lehetséges-e ennek szubjektíve elsődleges, időbeli jellegét egy objektív időtlen világba beleilleszteni? Elképzelhető-e lelki jelenség idő nélkül? A probléma egyik megoldása az lehetne, ha a relativitástan által adott világképet nem valóságnak, hanem csak egy valóságos, folytonos változásban levő természet matematikai képének tekintenők; hisz láttuk, hogy ez az elmélet történésszerű hatótényezőket fagyaszt a matematikába. A megoldásnak ez az útja a valóság oldala felől indul ki. Lehet azonban egy másik irányból: a theória felől is az ellentétek kiegyenlítését megkeresni. Így Bavink a relativitási elmélet matematikai világát egyszersmind a valóság világának tekintve, az idő nélküli lelki jelenséget a Kant-féle intelligibilis karakter elméletével próbálja értéktévé tenni. Eszerint a lelki történés időbelisége csak látszat, amely az objektív téridőt egybefoglaló Minkovszkyvilágnak a szubjektum által térré és idővé való felhasználásának következménye. Objektív értelemben tekintve az akarati aktus nem időben lefolyó történés, hanem egyszerű, *időtlen állítás*, mint ahogy mi is egy műalkotást — egy zeneművet, egy épületet — egyszerűen állítottunk, időtlenül létrejöttnek is felfoghatunk. A léleknek az az ismeretes képessége, hogy az értékekben időtlen valamit ragad meg, teszi némiképpen elképzelhetővé, ha nem is hihetővé, az értékek állításának időtlen jellegét. Eszerint az elmélet szerint

⁴⁰ Jeans: I. m. 305. l.

⁴¹ L. Wenzl: Das Problem der Willensfreiheit und die Frage der Naturgesetzlichkeit. Neue Jb. für Wissenschaft und Jugendbildung. 12. Jg. 1936. 164—173. ll.

a természet elemi történéseiben megnyilvánuló akarati aktusok szabadsága is ilyen időtlen állítás, úgy, hogy a relativitáselmélet statikus Minkovszky-világa csak keret-törvényt jelent, amely ilyen állításokat — tehát a klasszikus fizika és a relativitástan eredeti felfogásával szemben kontingenciát — megenged. Így a szabadság nem jelent mást, minthogy két egymásra következő állítás között nem áll fenn oly szigorú logikai összefüggés, mint ahogy azt a klasszikus fizika két egymásutáni állapotra vonatkozólag megkövetelte.⁴²

Wenzl azonban — szintén a valóság szemléletéből kiindulva és éppen az akarati szabadság *lelki* élményére hivatkozva — nem fogadja el ezt a megoldást és ezért a Minkovszky-világon még nagyobb tágitásokat, tesz. Érdekesen láthatjuk itt is az új természetfilozófiai gondolkodásnak az emberből kiinduló és mindenekelőtt az embert szemügyrevevő törekvését. Wenzl szerint az akarati aktusok *időbelisége* annyira döntő élmény, hogy annak csak látszatjellegét nem lehet tulajdonítani. Ekkor azonban már egy egyszerűen létező eleata-kontinuumról nem lehet szó. Wenzl itt a négydimenziós világot mintegy-szemléletes módon világfelületnek nevezi, amely azonban lelki behatások következtében folytonosan deformálódik. A négy dimenzió — tér és fizikai idő — mellé bevezeti tehát ötödiknek az abszolút, lelki-idő dimenzióját. Minthogy azonban az életjelenségek, mint természeti történések a világfelülethez vannak kötve, azok a jelenségek, amelyekben a lélek anyagra való hatásai, az ú. n. virtuális folyamatok nyilvánulnak meg, két vonal: a világvonala és egy az ötödik dimenzió irányába mutató vektor eredőjének irányában folynának le. Vagy egy másik megoldás szerint a négydimenziós világot nemcsak egyszerű aktuális létezőnek, hanem egy, az időben aktualizálódó *potenciális formának* is tekinthetjük, miközben a potenciális keret a történés számára többfajta lehetőséget megengedne. Ez a világ tehát megegyezik a kvantumelméletből adódó dinamikus szemlélettel: ez fejlődő világ, amelyben van abszolút idő, amelyben mindig adódhatnak újszerűségek.⁴³

Látható tehát, hogy filozófiailag mindenesetre vannak módok az ellentmondások megszüntetésére. Szerintünk

⁴² Bavink: Ergebnisse stb. 510—13. ll.

⁴³ Wenzl: Das Leib-Seele Problem im Lichte der neueren Theorien der physischen und seelischen Wirklichkeit. 1933. 39—41. ll., továbbá: Wissenschaft und Weltanschauung. 1936. 277—283. ll.

azonban ezeket a nehézségeket csak egy századokra nyúló helytelen szellemi gazdálkodás idézte elő; egy olyan, újonnan felépített fizikában, amely az így tisztázott kategóriák használatára alapozna, nem lenne relativitástan, nem lennének mesterkélt, gondolatakból elméművek. Bizonyos az, hogy egy új fizika, amelynek *jönnie kell*, a szemléletességet ismét biztosítani fogja. De visszatérve tárgyunkhoz, a mai helyzetben a valósághoz és a kvantumelméletből adódó szemlélethez legközelebb fekvő megoldás talán a legutolsó; egy potenciálisan kibontakozó világ az, amely leginkább rejt magában lehetőségeket, amely lelki tényezők alakító hatását leginkább megengedi. A következőkben most már azt kell bemutatnunk, miképpen építi föl az új természetfilozófia ezt a maga lelki hatásokkal számoló, lelki lényekkel benépesített világát.

Ez a kérdés azonos az élet, továbbá a test és lélek egymásrahatásának problémájával és legvégül egy végső szellemi okra, Istenre utal. Mindenesetre az új természetfilozófia nem késik eredményeinek biológiai következményeit kihasználni és ennek a tudománynak, amely eddig a mechanisztikus természettudományos-moddal dolgozott, az új lehetőségeket felajánlani.⁴⁴

Itt mindenekelőtt a legprimitívebb organikus forma, a sejt felépítése a probléma. Az elemi fizikai egységek, az atomok megszerkesztése az új, statisztikai módszer segítségével elvégezhető, úgyhogy a valószínűségszámítással a kémia egész gazdagságáról számot adhatunk. Ez az eljárás azért vezethet célhoz, mivel a kémiai anyagok szerkezete mindig ugyanolyannak, szigorúan meghatározottnak tekinthető. Az élő szervezetet alkotó matériákra azonban ez — úgy látszik — nem áll, ezek a kémiai anyagok stabilitását nem mutatják. Igaz, az új fizika bebizonyította, hogy ez az állandóság sem szigorúan determinált, hanem csak

⁴⁴ Mint Bavink kimutatja, a modern vitalisztikus elmélet abból a szempontból tökéletesen megegyezik a mechanisztikussal, hogy mindketten a klasszikus fizika előfeltevéseiből, a szigorúan determinált fizikai-kémiai törvényszerűségekből indulnak ki; csak hogy előbbi szerint pusztán ezekből az élet nem érthető meg (az élet autonómiája!) és ezért deus ex machina-ként entelechiákat szerepeltet, amelyeknek működése azonban a klasszikus természetszemlélet szerint teljesen érthetetlen: ez szellemi tényezőknek a természeti történetbe való belenyúlását semmi képen sem engedi meg! (L. Bavink: Ergebnisse, stb. 378. l.) Érdekes különben, hogy Driesch, ki szakadatlanul folytatja harcát a materializmus ellen, az új fizikai eredmények által kínálgató lehetőségeket még ma is figyelmen kívül hagyja, sőt azokat egyenest a semmivel egyenlőnek tekinti. (L. H. Driesch: Die Überwindung des Materialismus, 1935.)

statisztikai természetű, ezek az anyagok azonban — empirikusan tapasztalható mennyiségeknél nagy számokról, az atomok billióiról lévén szó — mégis állandóságot mutatnak. A sejt alapanyagát, a protoplazmát alkotó anyagnál azonban a bonyolultság következtében a statisztikai átlagtól eltérő ingadozások oly nagyok lehetnek, hogy itt már nem egy szigorú kémiai egység, hanem különböző komplexumok adódhatnak. Ezt a határt, az anyagfelépítés bonyolultságának azt a fokát, ahol az életjelenségek megkezdődnek, nevezi Bavink a kémia felső határának.⁴⁵ Itt már a statisztika nem használható, mivel a struktúra bonyolultságának következtében az ismételtes valószínűtlen. A megoldás azonban a mondottakból önként adódik. A természeti hatás alapja szellemi lények elemi aktusa. Ezek működése bizonyos határig a statisztika segítségével kiszámítható, de az életjelenségek legalsóbb fokánál ismét egy elemi aktus belenyúlásával kell számolnunk. A legalacsonyabb életegység tehát új totalitást jelent, amely a fizikai egységek fölé boltozódik. A kvantumelmélet az atomra vonatkozólag felállít bizonyos feltételeket — mint pl., hogy az atommag körül két elektron sohasem lehet ugyanolyan állapotban —, amelyek totalitás-feltételeknek tekinthetők. Így az atomot már ezért sem tekinthetjük pusztán mechanikus egységnek és a totalitás-szemléletet a fizikában is elsőbbséghez juttatjuk.⁴⁶ Ha azonban a világban a forma, az alak az elsődleges, akkor a magasabbrendű formák egyre magasabb létrangon állnak, úgyhogy az alacsonyabbrendűek ezeknek mintegy határesetei. Ezen az alapon az előbbi gondolatmenetet visszafordítva a kémia felső határát a biológiai formák alsó határaként foghatnók fel és a fizika is egy általánosabb organikus világszemlélet alsó határa lenne. Ezen az alapon Bavink egy új matematika ideálját veti fel, amely a „formák matematikájának” szerepét vállalná; ez volna hivatva, hogy az általános organikus természetszemléletnek megfeleljen. El lehet képzelni — mondja —, hogyha az anorganikus természet és matematikai módszerei között oly csodálatos harmónia volt, ez az organikus formák és a formák matematikája között is meglenne.⁴⁷

⁴⁵ Ergebnisse, stb. 386. l., továbbá: Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion. 49—51. ll.

⁴⁶ L. Wenzl: Wissenschaft und Weltanschauung. 156—160. ll.

⁴⁷ Bavink: Die Naturwissenschaft, stb. 52—53. ll.

Ezen az alapon most már a természetfilozófia az organikus szemléletnek megfelelően a formák legalsóbb fokából kiindulva azoknak teljes hierarchiáját állítja fel. A fizikai formáktól a legalacsonyabb biológiai totalitáson, a sejten keresztül az egyre magasabb életegységekhez emelkedik. Ezeket az egységeket pedig mindig újabb és magasabbrangú lelki tényezők tartják össze, úgyhogy e szemlélet alapján az élet minden megnyilvánulása mögé lelki természetű hatókat kell gondolnunk. (Belebtheit = Beseeltheit.) Így minden életegységet egy kis monasztnak kell fel fognunk, úgyhogy a magasabbrendű az alacsonyabbakra vezető, irányító hatást fejt ki. Minden organizmus tehát lelki szubjektumok hierarchiáját képviseli. Az életprobléma megoldására vonatkozólag így az új természetfilozófia a vitalizmus álláspontjára helyezkedik, azonban a Driesch-féle elméletet az új fizikai eredmények szempontjából megfelelően átalakítja, illetve kibővíti. Az „a posteriori“ természetfilozófia az entelecheiának, a totalitást-teremtő tényezőnek mindenképen reális tartalmat akar adni. Ennek értelmes, célrairányuló, tervszerűen ható működése pedig Wenzl szerint csak úgy érthető, ha ezt léleknek tekintjük.⁴⁸ Ezzel azután a lélek fogalmát is tetemesen kitágítja: testhez nem kötött, mert éppen az organizmust és annak életfolyamatait létrehozó, irányító, egyszóval teremtő szerepet tulajdonít neki. Ez a lélek tehát — az emberi lélekre gondolva — normál-énünket átfogó, egyszersmind annak tudattalan tartalmait és aktusait magába záró szubjektum.⁴⁹

Ez a Bavink—Wenzl-féle panpszichisztikus tanítás, amely, mint láttuk, nemcsak a legprimitívebb életalakulatok, de már az anorganikus természet elemi történései mögött is lelki hatók működését tételezi fel, a test és lélek viszonyának kérdését egy csapásra megoldja: a léleknek a testre való hatása nem egyéb, mint a magasabbrendű szellemiségnek alacsonyabbrendűre való irányító, vezető hatása. (Seelische Führung.) Így az életjelenségeknek a fizikai-kémiai történésektől való különbözőségét a befolyásolt és magukra hagyott lelki lények viselkedésének eltérése

⁴⁸ Wenzl: I. m. 201—202. ll.

⁴⁹ Wenzl: Wissenschaft und Weltanschauung. 240—241. ll., továbbá: 227—235. ll. Ez az átfogó lélekfogalom, az organikus teremtő működést leszámítva megegyezik a Brandenstein-féle teljes tudattal. L. Bölcséleti alapvetés 252—255. ll.

magyarázná.⁵⁰ Az életegységek azonban ezen felfogás szerint nem zárulnak le az individuum határaival; számos élettani jelenség — mint pl. a symbiosis, hangya-államok, s. i. t. —, amelyek az alkotó egyedek tulajdonságaiból külön-külön meg nem érthetők, az individuumon túlmenő, magasabbrendű életegységek felvételét követelik.⁵¹ Wenzl szerint a fajfejlődés ténye is egy, a faj fölött álló entelecheia hatására, egy fajlélekre utal, amely a faj egyes egyéneiben valósul meg.⁵² Ez a lelki hierarchia valószínűleg felfelé tovább is folytatható és végül egy legfelsőbb szellemi lényben, Istenben csúcsosodik. A valóságnak az új metafizika által szerkesztett képe tehát szellemi lények rangsorát mutatja: az egész valóság lelkes lények valósága, amelyek egymással lelki vonatkozásban állanak és az alsóbb fokok képviselőit a felsőbbek vezetik. Az anyagnak és térbeliségnek — mint már a szubsztancia válságával kapcsolatban is kiténik — eme természetfilozófia szerint önálló realitása nincsen. A térbeliség pusztán csak szubjektív térszemlélettel rendelkező lények számára adódó látszattrend. Ezek a természet eredetileg és egyedül csak lelki természetű hatásrendjét térben rendezve látják maguk előtt. A térbeli távolság a lelki hatás mértékének szubjektív megjelenése, a természeti törvény eme hatáskapcsolatok szabályszerűségeinek megnyilvánulása, míg a kiterjedés, amelyet egy elemi lény esetében felvenni képtelenség, kollektív alakulatokat meghatározó belső, lelki vonatkozások kifejeződése.⁵³

⁵⁰ Wenzl: I. m. 286—87. ll.

⁵¹ U. o. 284—285. ll., továbbá: Bavink: Ergebnisse, stb. 383—85. ll.

⁵² Wenzl: I. m. 285., továbbá: 287—89. ll.

⁵³ L. Wenzl: I. m. 295—305. ll. — Lényegében ugyanilyen hierarchikus világképet rajzol Brandenstein metafizikája is, azzal a különbséggel, hogy csak három valóságrangot állít föl és az anyagnak is, mint harmadik rangbeli valóságnak reális létet tulajdonít: legfelül áll a tartamában és tartalmában egyaránt aktuálisan végtelen isteni szellem, a második fokon a potenciálisan végtelen szellemi hatótényezők, mint amilyenekben önmagunkra és a természeti erőkre ismerünk rá, végül pedig a pusztá passzív, a második rangbeli lények hatásait befogadó és azokat közvetítő anyag valósága. Szerinte szellemi lények közvetlenül egymásra nem hathatnak, hanem csak egy alacsonyabb-rangú valóságon, éppen az anyagon keresztül. Ebbe „szóvik bele” hatásaikat. Itt kötelességünk megjegyezni, hogy az új természetbölcselet a maga szellemi lényeinek viszonyát kielégítő módon nem tisztázta; az anyag fogalma körül felmerült nehézségek sincsenek még kellőképpen és egyértelműen megoldva.

Ha ezt a világot felülről, mintegy a legfelsőbb lény helyzetéből tekintjük át, az egy átfogó terv, Isten folytonos teremtményének megnyilvánulásaként fogható fel. Valóban, az új természetfilozófia, amely nem egy előre meghatározott irányban, óraműszerűen lefolyó, hanem mindig új lehetőségeket, folytonos újrakezdést megengedő világot rajzol, úgy a szervetlen, mint a szerves történelemben a legfelsőbb lény akaratának folytonos megnyilvánulását tekintheti. A természetfilozófia ma tehát Istenre következtet, akinek megnyilvánulása a folytonos teremtmény, a creatio continua. Fizikát csinálni — mondja Bavink — alapjában véve nem jelent mást, mint Isten elemi hatásaktusainak utánaszámolni.⁵⁴ A világ tehát, mint objektivált ideák hierarchikusan tagozott rendszere, nemcsak logos, hanem mivel teremtményeiben ugyanaz a létakarát él, eros is egyúttal.⁵⁵

Utószó: Hit és tudomány.

A tudomány útja felfelé vezet; egyre magasabbra és magasabbra hág és mind szélesebb perspektívák, mélyebb belátások nyílnak meg szemei előtt. De ez az út sohasem egyenes: mint a vándor, aki kanyargó ösvényeken jut egyre fölfelé, a tudomány csákánya sem meredek, hanem lassan emelkedő, körben forduló utat vág magának a kutatás hegyén az örökké elérhetetlen, de mindig csábító csúcs: az igazság eszménye felé. Sokszor érkezik vissza ama pont fölé, ahol már egyszer járt; megint úgy lát mindent, mint annakidején, csak magasabbról szemlél és így szélesebb távlatokba, mélyebb összefüggésekbe tekint.

Ezért egy pillanatig sem hihetjük, hogy a mai fizika világképe, úgy, amint vázoltuk, e tudomány utolsó és egyetlen szavát jelenti: de mindenesetre érezzük, hogy e mondanivalója *legemberibb* szava. Igen, lehetséges, hogy e tudomány ismét visszaállítja a természetszemléletben a matéria szerepét; lehet, hogy vívódásaiból, mai nagy nehéz-

⁵⁴ Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion. 62—63. ll.

⁵⁵ Ergebnisse, stb. 416. l. — Itt jegyezzük meg, hogy bár e fejezetben „új természetfilozófiáról“ beszéltünk, itt csak az idealizmus világnézete felé forduló bölcséleti alkotásokkal foglalkoztunk. Ezzel korántsem állítjuk, hogy másirányú természetfilozófia napjainkban nem létezik. (L. erre vonatkozólag Bay Zoltán cikkét az Athenaeum XXII. évfolyamában [1936, 79—90. ll.]; A fizikai kauzalitás válsága és az ott megadott irodalmat.) Az „új természetfilozófia“ kifejezéssel csak rövidség kedvéért illettük a szellem felé közeledő és a mi érdeklődésünk irányába eső vizsgálódásokat.

ségeiből nem a szellem felé vezető úton fog megszabadulni, de a folytonos öneszmélkedés, széjjeltekintés kötelezettségétől már nem menekülhet. Lehet, hogy Bavink, Wenzl és mások — velük együtt pedig mi is — túlságosan elhamarkodva vonunk le következtetéseket a természettudomány mai tanításaiból, bizonyos az is, mint hangsúlyoztuk, hogy ezek ma inkább még lehetőségek, mintsem eredmények, de egy tudomány ama törekvését, hogy magából kifelé is tekintsen és eredményeit általánosabb perspektívába is beállíthassa, meggátolni már semmiképen sem lehet.

De vajjon káros-e a világnézetre, ha azt időközönként egy szaktudomány eredménye is támogatja? Vajjon árt-e egy *hitnek*, ha meggyőződését, amelyet egy tudomány is pártfogolt, holnap az már cserbenhagyja? „A vallásos olvasó örülhet, hogy a kvantum-elméletből nem következtek Istenre, mert akkor Istent a következő természettudományos forradalomban az elsöprés veszedelme fenyegetné” — mondja Eddington.⁵⁶ De ha a tudás óvatos is, megtagadhatja-e az embertől, hogy az hite támogatására minden kínáló eszközt megragadhasson? Ha pedig a tudomány innen elfordul, vajjon nem egy más hitet fog támogatni? Hiszen a materializmus is, ha nem is a mi meggyőződésünk, de meggyőződés! Ekkor tudjuk, hogy a tudomány elfordult hitünktől, de ezzel azt, amely lelkünk legmélyén gyökerezik, soha meg nem ingathatja. A hit emberi, a tudomány objektív törekvés; de ezt is mindig az ember mozgatja és mindig a szubjektum felé tekint vissza.

Így lehet, hogy a tudomány útja visszafelé fog vezetni, de egyúttal feljebb is vezet. Lehet, hogy lefelé nézve ismét meglátja a matériát, de felfelé szegezve szemeit, az igazságot is közelebből tekintheti. Amint egyre tovább és tovább halad a hegy csúcsa felé, kanyargós útja egyre kisebb és kisebb köröket ír le: mind közelebb vezet az igazsághoz és ahhoz a végső szellemhez, akinek lénye azt besugározza, aki az ideát a mi gyarló szemeink számára láthatóvá teszi.

⁵⁶ I. m. 239. l.

Történetfilozófia és metafizika.

A filozófiai érdeklődés előterében néhány évvel ezelőtt még a kultúrfilozófia és történetfilozófia, s a lélektan, főként az úgynevezett szel-
lemtudományos lélektan állott. Ezek a diszciplínák ekkor már túlhalad-
tak azon a korszakon, amely a történeti folyamatot és a lelki-szellemi
életet egyaránt kizárólag alantasabb erőkhöz akarta kötni, elgépiesíteni
és eleven egységüket elemzéseinek folyamán megsemmisíteni. Az új filo-
zófia vonzóereje éppen abban rejlett, hogy felemelte szavát e törek-
vések ellen, s egyrészt az egyetemes lét és az emberi mivolt finomabb
és előkelőbb erőinek régi uralmát helyreállította, másrészt a korábban
gépies alkatrészekre szétszedett életet újra eleven valósággá varázsolta.
Mindez, mint a materialista és filozófiaellenes pozitivizmus és a külön-
böző kiindulású újidealista áramlatok fordulója, ezerszer megállapított
és százféleképen megvilágított tény. Átéltük a küzdelmeket, amelyek az
új elv elismertetéséért folytak, örültünk a győzelemnek, s mindennekefelett
annak a magasztos érzésnek, hogy az új szempontból összes kérdéseink
kielégítő feleletet nyernek. Mert egy pillanatig valóban úgy látszott,
mintha nem lenne több filozófiai kérdés ezeken kívüli. Ám alighogy
lecsendesült az első örömmámor, máris azt kellett észrevennünk, hogy
az egy időben valóban csaknem általános megelégedést itt is, ott is
nyugtalankodás váltja fel; kérdések vetődnek fel, igények emelteknek,
amelyekre nincs válasz az új tudományban sem; sőt e kérdéseket és
igényeket egyenest kizárja kutatásai köréből, azzal, hogy ezek tudo-
mányos úton meg nem oldhatók, sőt tudományosan fel sem vehetők.
A kérdések azonban ezzel nem oszlottak el, s hamarosan jelentkeztek
a válaszok is, különféle nevek alatt fellépő új metafizikai rendszer-
kísérletek formájában. Anélkül, hogy a helyzetet részletesebben áttekin-
tenők, — hiszen ilyen esetekben amúgyis inkább a benyomás döntő,
mint a felsorolható adatok, — megállapíthatjuk, hogy a filozófiai
érdeklődés előterét a metafizika foglalta el.

De vajjon azt jelenti-e egyúttal az érdeklődés eme fordulata, hogy
a történet- és kultúrfilozófia, valamint a lélektan immár megoldotta
problémáit és tisztázta a kultúra, a történet, s végeredményben az
emberi mivolt első kérdéseit, a filozófia ősrégi feladatához híven? Ha
tárgyilagosan áttekintjük az eredményeket, be kell ismernünk, hogy
nem oldotta meg, hanem abbahagyta. Az útirány, amelyhez szigorúan
ragaszkodott, bármily nagyszerű eredményekkel is ajándékozta meg,
végül mégis zsákutcába vezetett. Elérkezett az önmaga szabta hatá-
rokig; ezek azonban nem határai egyúttal problémáinak is. Minden gon-
dolatirány kikerülhetetlen végzete ez.

A helyzet szükségszerűen következett be. A modern filozófia
hosszú száműzetése után, — mialatt az általános tudományos köz-

szellem merőben történelmének és a szakdiszciplínák szűkreszabott elvi alapjainak művelésére szorította — ismét elfoglalva megillető helyét, rendkívül óvatosan fogott munkájához. Önmaga is tisztában volt azzal, hogy nem folytathatja azon a módon, amely miatt a romantikus filozófia hitelét veszítette. Kritikai küzdelmét tehát kétfelé folytatta; nemcsak a pozitivizmus ellen vette fel a harcot, hanem a multból fennmaradt dogmatizmus ellen is, és mindennél gondosabban ügyelt arra, hogy ő maga a metafizika gyanújába ne keveredjék. Munkája kezdetén, amikor még bőven volt megoldandó feladat enélkül is, általában könnyen belenyugodtak abba, hogy a tudományos kutatásnak megvan a maga határa, — ami, bármily fájdalmasan, de kétségtelenül igaz is — s így éppen ama végső titkokat illető emberi kérdések e határon kívül maradnak, mint teljességgel és mindörökre megoldatlanok, noha minden időben a filozófiai — metafizikai — kutatás tárgyai voltak. A kérdések azonban megmaradtak. Ma is égetik az emberi keblet, és fajtánk aligha mond le valaha is arról, hogy velük szemben ne csupán a hit kegyelmére vagy a fantázia felelőtlenségére bizza magát, hanem olyan bizonyosságot is szerezzen, aminőt egyedül a tudomány logikus meggyőző ereje nyújthat. A filozófia nem vállalkozhatik arra, hogy a nyugtalan kandiság, vagy holmi holdkóros álmodozás igényeivel bibelődjék, ez bizonyos; de történetének tapasztalatai meggyőzhetik afelől, hogy bizonyos mélységes emberi kérdések, gondok, tépelődések elől nem zárkozhatik el, sem meg nem kerülheti őket, ha akár metafizikai problémák is azok és tudományos mezbe öltözött régi ábrándalkotmányok bármily rossz hírűvé és ellenszenvessé is tették. Ezzel a belátással számolnia kell. Az aztán természetes, hogy minden azon fordul meg — a tudományos méltóság elsősorban —, milyen módszereket használ, milyen utakon igyekszik a feleleteket felkutatni.

Az ismereti világ két félből áll: az egyik a Mindenség, a másik vele szemben az ember. Az egyikbe beletartozik minden kívülnk, az is, amivel az ember toldotta meg a teremtést; a világ másik fele egyedül tulajdon magunk. A filozófiai megismerés e kettőnek és a közöttük levő viszonynak a mibenlétét oldozgatja. Történeti fejlődése folyamán hol ez, hol az a fél került a vizsgálatok középpontjába, s az egész világkép erre vagy arra tolódott el. A legutóbbi anthropológiai korszak fedezte fel a történetet mint az ember mivolta utáni kutatás gazdag forrását. Dilthey szavai óta, — hogy az ember mi, azt története mondja meg — az új történetfilozófia megalapítói valamennyien hangoztatták kutatásaiknak ezt az anthropológiai célzatát. Úgy látszott, hogy valóban rákerül a sor az emberi lét végső titkaira. Ez a távoli cél azonban a közelebbieket vizsgálatával egyre messzebb tolódott, végül az előkészületnek vélt kutatások öncélúvá váltak és az egész tudományt kitöltötték. Sőt hosszú időn át tudományunk alig volt egyéb, mint a logika egyik fejezete.

Történetfilozófián, annak klasszikusai óta a legutóbbi időkig, azt a diszciplinát értették, amely az emberi nem történetének, a valóságos történeti folyamatnak filozófiai vizsgálatával foglalkozik. Most azonban hamarosan kibővült ez a feladatkör. Az új történetfilozófiát két részre osztották művelői, s ezek közül a tartalmi történetfilozófiának nevezettnek jutott a hagyományos feladat, a másik pedig formális történetfilozófia címen feladatul a történeti valóságról alkotott képünknek, a történelmi megismerésnek, a történelmi módszereknek vizsgálatát kapta. Nyilvánvaló, hogy a formális történetfilozófia lényegében logikai diszciplína: történelemlogika. S hogy a formális történetfilozófia körébe került, annak alighanem inkább történeti okai, mint szisztematikai alapjai vannak.

A hagyományos logika teljesen a matematika és természettudomány anyagán fejlődött ki, kizárólag annak eljárásaira volt tekintettel, annak alapelveit tette magáévá. A történelem logikájáról nem lehetett előtte beszélni; az művészet volt szemében, nem tudomány, eljárása művészi intuíció és ábrázolás, nem logikai ítéletek alkotása. Ha tudomány akar lenni, hirdette, át kell vennie a természettudományok módszereit. A történelmi érzék újjáéledésével azonban kitűnt, hogy ez lehetetlen. S ezzel az is kitűnt, hogy a hagyományos logika nem foglalja magában mindennemű tárgy, legkevésbé a történeti valóság megismerésének elveit. Mindezt sokszor hallottuk. A mi számunkra e pillanatban az a tény a fontos, hogy mivel a történelmi érzék feléledése nemcsak hogy összeesett, hanem gyökeresen össze is függött a filozófia újjászületésével, az új filozófia először is a történelmi megismerés alapjainak és módszereinek kidolgozására vetette magát. Sőt éppen ezen a tárgyon ébredt öntudatra. Amikor aztán meg kellett nevezni ezt a vadonatúj diszciplinát, számos tényező játszott közre. Mindenekelőtt nem volt még pontosan tisztázva — gyakran ma sincs még — a *történet* és *történelem* lényeges különbsége, — ami kétségtelenül nem éppen egyszerű kérdés, mert nagyjából nézve a dolgot a *történetet* számunkra valóban a *történelem* tartja fent és közvetíti. Az újidealizmus pedig újkriticizmus is volt, s így ismeretelméleti szemléletű, hajlandó volt tehát a *történeti valóságot* a *történelmi képben*, mint a számunkra egyedül adott valóságban mindenestől feloldani. Ilyenformán egyetlen tárgyat nyert. E behelyettesítéssel nem semmisült ugyan meg az ismerethez képest transzcendens valóság, s ez bizonyos zavarok forrásává is vált, amint legott látni fogjuk. Előállt tehát az a helyzet, hogy az új diszciplína mind a két ágának egyetlen közös tárgya volt, mégpedig olyan tárgya, amely elsősorban logikai vizsgálatot kívánt; sőt még pontosabban beszélve, ez a közös tárgy olyan logikai alkatúvá vált, hogy mindkét tudományág egyaránt csakis ismeretelméleti jellegű vizsgálódással közeledhetett hozzá. S e két ág közül az egyik, a tartalmi, a két eredetileg különálló tárgy egyesítése folytán aránytalanul

serényebb helyzetbe került, s összehasonlíthatatlanul véznább anyaghoz jutott. Az ismeretelméleti cézzattal történt egyesítés az ő kárára ment végbe. Megduzzasztotta azonban az egyesítés a másik, a formális ág anyagát. A *történelmi tárgyba* sok olyan elem szívódott fel, amely a *történelmi alany* elképíesítése útján került bele. Ezt a kétágú, de egyjellegű, egytárgyú, s így szorosan összetartozó diszciplinát valóban nehéz lett volna úgy elkülöníteni a tudományok rendszerében, hogy még közös, összefoglaló nevük sem legyen. Ehhez járult, hogy a hagyományos logika amúgysem tartotta magához illőnek a történelmi megismerés vizsgálatát, viszont a dogmatika rossz hírű történetfilozófiáját ideje volt egy szelíd ismeretelméleti jellegű tudománnyal pótolni. A kriticismus értelmében a filozófia általában csak ismeretelméleti jellegű lehet. S ha ezt úgy értjük, hogy a kritikai megismerés határain túl nincs filozófia, csak fantázia, álláspontját nem illetheti ellentmondás. Arról lehet vita, hol szabjuk meg azt a határt.

• Az így kialakult történetfilozófia tehát elsősorban és túlnyomólag logikai kutatásokat végzett, mégpedig olyanokat, amelyek valóban megteremtették a történelmi megismerés alapjait és ezzel öntudatos tudománnyá emelték. De nem félrevezető-e logikai kutatást történetfilozófiának nevezni csak azért, mert nem a természet, hanem a történet megismerésének az elveit keresi? S nem alkalmas-e egyoldalúságba terelni az *egész* diszciplinát? Egyszerű elnevezésnek ilyen nagy fontosságot tulajdonítani, s ennyi aggályoskodással tárgyalni, talán feleslegesnek is tetszik. De ha számba vesszük, hogy a név fogalmat rejt, a fogalom pedig valóságot, s megemlékezünk arról, mennyi zavart és mennyi vitát keltett már nem egy műszó, — napjainkban például a szellemtörténet vagy a barokk — akkor e tény felett sem tekinthetünk el. A történelmi megismerés tudománya logika, a történelem logikája, nem pedig általában történetfilozófia. A történelem nem maga a történet, csak a róla alkotott kép. A logikai vizsgálódások anyaga ebben az esetben jogosulatlan elnevezést diktált, de az elnevezés alatt folyt vizsgálódások jellege aztán eltérítette az elnevezéshez hagyományos jogokkal rendelkező tudományt is természetes céljától. A fentebb előadott fejlődésben kell ugyanis keresnünk annak az okát, hogy napjaink történetfilozófiája egyoldalúságba tévedt, zsákutcába jutott és a legfontosabb kérdéseket megoldatlanul hagyja.

Dilthey a legmerekvebben elutasította a filozófiának még csak a nevét is, hogy a valóság *tartalmára* vonatkozó kutatásokba ne tévedhessen elméleti tevékenységében; célja „a történelmi ész kritikája” volt. Windelband a filozófiát nagyon szélesen értett ismeretelméletként fogta fel, s a történetfilozófiának csak annyiban volt hajlandó benne helyet juttatni, amennyiben szigorúan távartartja magát a metafizikától és a kritikai módszert használja. S bárha Windelband nem egy termékeny gondolatot hagyott hátra a történet folyamának felfogására vonatko-

zólág is, működésének zöme megismerésére terjedt ki. Logikai megalapozó munkásságát Rickert folytatta. Vérbeli logikus elme, a történelem logikájának kérdéseit a legnagyobb élességgel látja, de a történeti valóság valódi problémái kisiklanak kezéből. Simmel „Die Probleme der Geschichtsphilosophie” című könyvének ezt az alcímet adja: „Eine erkenntnistheoretische Studie”, szélsőséges példáját kínálva a történetfilozófia megszükitésének. Az úgynevezett tartalmi történetfilozófia legtöbbet a Troeltsch és Spranger működésének köszönhet. Az egész irodalom irányát azonban ők sem tudták megfordítani, sőt maguk is befolyása alá kerültek.

Mert a metafizika látszatába kerülés félelmének általános hangulatát megtetézte, s ezzel a történetfilozófiai kutatások bizonyos kérdésekkel szemben bátorítalan és visszavonuló magatartását fokozta a példa, melyet a nagy úttörők mutattak. Akaratlanul is e logicizmus befolyása alá kerültek még azok is, akik a tartalmi történetfilozófia problémái felé fordultak. A két tárgy — történet és történelem — egyesítése és formalizálása, amelyről az imént szoltunk, mindenesetre meghatározta már a probléma felállítását, s magát a szemléletet is bizonyos irányba terelte, mégpedig a tárgy formai oldalai felé; tette ezt már pusztán meglétével, azáltal, hogy éppen abban az alakban találta maga előtt az új kutató. Az egész tudományos korrespondencia kiinduló pontja, a vita közös dialektikai alapja természetesen ez a történetből és történelemből egyesített fogalom lett, — bárha később egyesek igyekeztek kivonni magukat hatása alól és ismét elkülöníteni a két elemet — s ennek a természete nyomta rá bélyegét az egész irodalomra, erős formaiság képeben.¹ A tartalmi történetfilozófia magának a történetnek a lefolyását vette ugyan vizsgálat alá, de voltaképen ennek sem tartalmát, hanem formáit, logikai alkatát.

Az eredmények mindenesetre igen nagyjelentőségűek. Amennyire ez a tudomány folyton fejlődő, változó világában lehet, pontosan tisztázott fogalmakkal rendelkezünk magának a történetiségnek, a történet alanyának, a történeti fejlődésnek, a céloknak és tendenciáknak, a történeti okozatiságnak, a korszaklemnek, a korszakoknak, renaissanceoknak, a történeti tényezők viszonyának, s még néhány hasonló általános formának a struktúrája felől. E fogalmak jelentése és összefüggése gondosan ki van dolgozva több rendszerben is; emellett igen eredményes jelenségvizsgálatok is folytak, amelyek mintegy példatárral támogatják az elvi megállapításokat: — mindezek azonban csak a történet általános formáit állapítják meg és rendszerezik a maguk fogalmi elvontságában, mintegy azt a véredényrendszert, amelyben az emberi történet a maga konkrét valójában áramlik. Csupán félreértések elkerülése végett hang-

¹ A jelenség különösen példászerűen figyelhető meg Troeltsch esetében. Ld. Joó Tibor: A történetfilozófia feladata és Ernst Troeltsch elmélete, 1931, 35. sk. ll.

súlyozzuk — hiszen ez amúgyis önként értetődő —, hogy ezek a kutatások és eredményeik kifejezhetetlen fontosságúak, teljességgel mellőzhetetlenek, s a tárgyukul szolgáló kérdések annyira hozzátartoznak a történetfilozófia egész problematikájához, hogy senki gondolkodó nem háríthatja el magától őket, ha mégoly mélyre is igyekszik nyúlni a történet formái mögé az eleven tartalomba. Minden történetfilozófiai rendszernek választ kell adnia ezekre a kérdésekre is. Csak éppen alapvető álláspontjától, világnézetétől függ, milyen lesz a válasz, logikai-formalisztikus-e, vagy teljes mértékben tartalmi-ontológiai, esetleg metafizikai.

Az álláspontot alighanem meg kell változtatni. A modern történetfilozófia munkájának első szakasza lezárult. A logikai, formai, alkat- és jelenségtani vizsgálatok eredményei már csak finomíthatók, — ami nem azt jelenti, hogy ezzel tehát ne is fáradozzunk tovább, sőt ez a finomíthatóság egyenest kötelességgé is teszi a finomítást. E szerény feladat azonban nyilván nem fogja kielégíteni tudományunk nagyra-törő művelőit, még kevésbé felel meg magának a tudomány eredeti céljának, amely a humánium minél mélyebb megismerését tűzte eléje. A megállás e határon elkerülhetetlenül dekadenciára vinne. A történetfilozófiának, ha fent akarja tartani magát, új szakaszt kell nyitnia és a kutatásokat erősen tartalmi irányba kell terelnie.

Erre készíteti egy külső körülmény is, amely ugyan autonóm tudományos szempontból nem jöhet számításba, de igenis számba kell venni, ha belehelyezkedünk az életbe és a tudományt is, mint az egyetemes emberi élet egy funkcióját tekintjük. Ez nem vezet szükségszerűen lapos pragmatizmusra, — mert szó sincs arról, hogy a tudomány gyakorlati szükségek szájaíze szerint állítsa fel tételeit — csupán azzal kell tisztában lennünk, hogy az ember azért kutatja az igazságot, — a tudomány célját így fejezzük ki legpontosabban — mert látni akarja a maga helyét a világban, hogy ezzel a megismeréssel szellemi létét fenntarthassa. Volt idő, amikor az ember a „világ“ fogalmát csillagászatilag értette és elsősorban a természeti kozmoszban kijelölt helyének talányát ostromolta. Ma közelebbre tekint, nem túl e földi térségek határain és fajtája történeti életén. Ez is elég súlyos gondot okoz neki. A történet mai forгатagában, úgy tetszik, minden szilárd pontot tovaragad az áradat és a jövő elé átláthatatlan, fenyegető kavargást támaszt. Soha az ember ily bizonytalanságban nem élt. Nem élt, mert soha ilyen tudatosan, világosan helyzetét nem látta, tehát súlyos voltát fel sem ismerhette, és soha ilyen mértékben hozzá nem szoktaták, mint pár évtizeddel ezelőtt, hogy értelme mindent ki tud számítani. Most ez a hit összedőlt. Az ezernyi kombináció, a legközelebbi jövő alakulása felől is, egymás után csúfoltatott meg. A rémület ezzel csak növekedett. S ahelyett, hogy a tapasztalatokon okulva, a mélybe nyúltunk volna, ahol, a vihar elől elzárva, inkább gyanítható szilárd elem,

egyre a felület hullámai után kapkodtunk. Pedig az állandóság, az egyetemes és örök valóság, a lényeg, amelynek felismerése öntudatunk és biztonságérzetünk egyensúlyát helyreállítja, aligha honol a felületi események, az aktualitások világában, amelyről tapasztalat és elmélet egyaránt a változékonyságot mutatja. És a rémült emberi szellemet bizonyára az sem elégíti ki, ha felmutatják előtte a változás állandó formáit, a változó tipikus összefüggéseit. Mohón keres elméletet, amely a tartalomra és lényegre nézve is mond valamit.

Ezt a világnézeti zavart — mert hiszen arról van itt szó — sajnos nem oszlatják el, inkább növelik bizonyos romantikus áramlatok, amelyek elvetve az értelmi igazolás nyugtát, — amint mondják — intuitíve konstruálják meg rendszereiket, s így aztán könnyedén oldják meg a leg súlyosabb kérdéseket is. Intuición minden logikai művelet végső gyökere is; ez a fajta intuición azonban inkább csak fantáziaképeket ragad meg. Nem vonhatjuk kétségbe, hogy egyoldalúan érzelmi beállítottságú szellemeket ezek a rendszerek kielégítenek és megnyugtatnak; különben sem tehetünk ellenük semmit, mert eleve visszautasítanak minden értelmi kritikát. Azonban kétséges, hogy meddig elégítik ki az érzelmes lelkeket is, mert valamennyiük alapja nyílt vagy burkolt jóslás, s ennél fogva előbb-utóbb hitelüket kell veszíteniük, mihelyt a jelenre való jövő nem igazolja őket. Még kevésbé elégítik ki a racionálisabb természeteket. Az ember nem mondhat le a racionális elméletalkotásról, mert ezzel emberi mivolta egyik legbensőbb szervének elszorvasztására tenne kísérletet. Napjainkban heves küzdelem folyik az értelem ellen az élet nevében. Mintha bizony az értelem nem az élet funkciója volna, s mintha az élet egyáltalában el tudna lenni tájékozódó szerve, az értelem nélkül. Annak az ismeretnek, amelyet nem erősített meg az értelem, — ha ugyan ez ismeretnek nevezhető — nem lehet tartós jelentősége az élet számára sem. Ezek a romantikus élet-fogalmak azonban ködbe burkolják a valóságot, az emberi élet valódi lényegét, még az értelmi mezőt is igyekeznek átjátszani teljesen érzelmek és ösztönök játékszerévé, s ezzel mindezenre elérik azt, hogy az egyén kibújhat minden erkölcsi felelősség alól, mert vagy a fatalizmus, vagy a fanatizmus feloldja individualitását vagy a sorsban, vagy különböző egyénfeletti hipotetikus valóságokban.

Ha tehát a tudomány, a mi esetünkben a történetfilozófia fenn akarja tartani magát s nem akar visszavonulni azzal, hogy a vallásban elégséges vigaszt és teljes világképet nyerhet a szomjú lélek, hanem maga is teljesíteni akarja feladatát és kialakítani a maga világképét, akkor egyfelől át kell lépnie az eddigi határokat, másfelől szigorúan alkalmazkodnia kell az értelem módszereihez. Mindenesetre kényelmes dolog kivetni ezt a homokzsákot és szabadjára hagyni léghajónkat az ösztönök, kívánczóságok, érzelmi bizonyosságok kényére, így aztán könnyen szállhatunk bármily magasra, ahol már a valóság levegője is elfogy. De vajjon

használhatjuk-e az ilyen úton lelt „igazságokat“ a valóságban? És szabad-e megtagadni azokat a fényes eredményeket, amelyeket Európa legjobbjai évszázadokon át lelkes és szívós munkával egybegyűjtöttek, szabad-e elvetnünk azt a finom műszert, az értelmi kritika eszközt, amelyet e férfiak oly szerető gonddal, odaadással tökéletesítettek? Ma népszerű dolog megvetéssel beszélni ezekről az eredményekről és szidalmazni a „felvilágosodást“, pedig legfeljebb az Ikarusnak kijáró részvét illeti meg e nagyszerű korszak hitét az ész mindenhatóságában. Ma már bizonynyal senki sem hiszi, hogy az ész mindenható az élet felett. De kétséges, hogy emberhez méltó e ezen kajánul örvezetni. Ha azonban van egy terület, ahol az ész főhatalma fenntartható, — s a tudomány bizonynyal ez a terület — akkor miért ne őriznők meg azt számára? Hátha nyer egyszer innen némi segítséget még az élet is! A tudománynak mint tudománynak pedig csakis az adhatja meg létjogát, ha az ész főhatalma alá bocsátja magát, s az ésszel tör olyan kérdések felé is, amelyek ma még rendszertelen és módszertelen bölcselkedések prédái.

Ezzel a kíváncsisággal együttjár egy másik: a gondolatnak szigorúan vissza kell tartania magát attól, hogy — manapság nagyon divatos módon — áldozatul ne essék a történeti jelen nyomasztó hangulatának, szorongásának, félelmének, sőt kétségbeesésének. Az „Angstphilosophie“ apokaliptikus réme már megjelent egünkön. Hova vezetne, ha a gondolat egész problematikáját és összes következtetéseit egy, rá nézve végeredményében csak az időleges tanácstalanság miatt szorongató pillanatnyi helyzetből vezetné le? A gondolat csak akkor éli tulajdon lényegét, ha bátor és fölényes. Ha meg sem érinti az érzelem pillanatnyi állapota. Ha sem a rémület, sem az elbízás meg nem kötik. Ha magasan áttekint az érzések időszerűségén, magukon a hangulat időleges kiváltóin is, és azon van, hogy a dolgokat s a bennük feladott kérdéseket a tiszta szemléletben vegye szemügyre. Abból, hogy a történeti égboltozat a veszedelem konstellációját mutatja, még semmi sem következik a filozófia problematikájára és kiindulópontjára nézve. A kiindulópontot elfogulatlanul, a tiszta gondolat függetlenségével kell fellelnünk és úgy levezetnünk a kérdéseket. A gondolatot nem ejtheti rémületbe semmi a világon, mert ha még ő is megadja magát, gyermek módjára a sötétben, akkor valóban minden elveszett.

A történetfilozófia előtt tehát az utóbbi évtizedek fontos eredményei után további feladat áll. A feladat nem új. Minden időben az volt a végső célja, hogy az ember lényege és földi életének rendeltetése felől tájékozódjék azokon a jelenségeken, amelyeket történeti élete vet fel, s ezáltal világnézetünk legfontosabb részét megalapozza. Az emberről valóban története mond legtöbbet. Sőt ez a történet nemcsak az emberről vallja ki a titkokat, hanem lényeges dolgokat árul el a kozmosz titkai-ból is, amikor az ember és története kozmikus helyét feltárja éppen abban, ami a történetben történik. Valóban a legnagyobb dolgokba nyer-

hetünk bepillantást a történet lényegén keresztül. Ehhez azonban a lényegen kell keresztül néznünk, magán az eleven valóságon. A történet általános formáinak és struktúrájának vizsgálata nem elégséges ehhez. A tartalomról mindez még nem mond semmit. Végre magát a tartalmat kell elővennünk. Az emberiség tényleges történeti életét kell megkérdeznünk a maga konkrét folyamatában. Természetesen nem egyes eseményeket az élet felületén, hanem azok tartalmát, a végső tartalmat, amely közös mindenkiben, a lényeget, amely végtől végig azonos, azt, ami az egész történetben állandóan történik, — egyszóval az emberi történet végső jelentését, értelmét, amely már túlmutat magán az emberi történeten, magán az emberen is és a kozmosz egyetemes lényegét érinti. Ezzel a filozófia középponti, legmagasabb, legvégső kérdéséhez kötöttük a történetfilozófiát, s a történetről alkotott képünket ezzel emeltük világnézetünk alapjává.

Ez a kérdés azonban minden időben a metafizika körébe tartozott. Ez a kérdés a metafizikai kérdés a történetben. Hogy választ találunk-e rá, bizonyosra kérdéses. De amíg fel nem vetettük, addig a végső határig még csak el sem merészkedtünk, rá sem emeltük tekintetünket a kapura, amely mögött világnézetünk végső egysége rejtőzik; addig egész tudásunk töredékek halmaza, valódi, élettelen rendszerré össze nem fűzött és össze nem fűzhető részletek összege; addig hiábavaló volt végeredményben minden fáradozásunk, mert minden ismeretünk csak ezen a végső ponton, amelyen valamennyi összefügg egy utolsó kérdésben, nyeri el valódi jelentését. A kutató, míg idáig érkezik, elvesztegelhet közbeeső kérdéseknél és a maga számára lezárhatja a kört, de az ember sohasem nyugodott bele és sohasem is fog belenyugodni, hogy a titkok titka előtt sorompóba álljon. Tény ez, amelyen vitatkozni lehet, de el kell fogadnunk. Ez a merész sóvárgás a végső felelet után kiirhatatlan emberi vonás. Talán éppen ez emel bennünket emberré.

Hogy a jövőben egykor nem merül-e fel ismét, nem tudhatjuk, de ma a metafizika egykori nagy kérdését, a mindenség és az élet egyetemes eredetének és céljának kérdését nem merjük érinteni. Szerények vagyunk és megelégednénk, ha önmagunk felől tudnánk valami mélyebbet és egyetemesebb vonatkozásút. Erről azonban nem mondhatunk le, és — hogy végre az eddigi fejtegetések szálait összefűzzük — a történetfilozófia nem térhet ki tovább metafizikai kérdései elől.

Magától értetődő, hogy a történetmetafizika nem válhatik felelőtlen képzelődéssé, hanem csakis módszeres tudományos kutatás lehet. Olyan módszert kell találnia, amely szilárdan hozzáköti mind a tapasztalathoz, mind az értelemhez. Sőt mindenekelőtt: magukhoz a metafizikai kérdésekhez is módszeres nyomozással kell eljutnia. Az ember természetes metafizikai vágyából fakadó váradalmak csak irányt mutathatnak, s ez az iránymutatás sem kötelező. A kötelező: a logika egyetemes szabályai, a tapasztalat és értelem adatai, a kutatás eddigi irányá-

nak követése, de egyben továbbvitele. A történetfilozófia további munkája is csak az elődök tevékenységének a folytatása és kiegészítése lehet.

Az új kérdésekhez három út vezet: az egyre mélyebbre hatoló okkutatás, az egyre átfogóbb struktúrák megállapítása és az egyre egyetemesebb jelentések vizsgálata. A végső eredményeknek mind egyetlen pontra kell vezetniök, — ha jó úton jártunk — az egyetlen végső metafizikai kérdéshez; de a kutatást e három ágban kell vezetnünk, mert itt három szempontról van szó, amelyek mindenikéről a történeti valóság egy-egy kategóriája szemlélhető, s csak e három kategória adja a teljes valóságot, csak e három szempont elfoglalásával lehet egészében mintegy körüljárni. E három kategória — a léten kívül — a valóság általános határozmányait is összegezi. Ugyanis minden valóság tevékeny, hatást fejt ki, s így beletartozik az okozati hálózatba; mindennek megvan a struktúrája és egyetemesebb struktúrákhoz, végül a valóság egyeteméhez való vonatkozása; s minden jelent is valamit, értelme van, amelyben tartalma kifejeződik és átfogóbb tartalmakra, végül a lét egyetemes tartalmára utal. E három szempont irányít tehát történetfilozófiai vizsgálódásaink közben is a valóság keresett lényegéhez, de ők teszik azt is lehetővé, hogy az eddigi kutatások irányához csatlakozhassunk, azt folytathassuk, mert hiszen azok is ok-, struktúra-, jelentéskutatások voltak. Ezeket kell nekünk folytatnunk a lehető teljességig.

Az okkutatás nem merülhet ki a hagyományos „oknyomozásban“, az események okozati összefüggésének megállapításában. Ez nem filozófiai feladat, hanem históriai. A történetfilozófiának különben sincs dolga a történeti eseményekkel vagy jelenségekkel a maguk konkrét individualitásában, — eseményen értve a szorosan vett történet időbeli mozzanatait, jelenségen pedig mindent, ami a történeti világhoz tartozik, tevékenység, folyamat, személy, dolog, tendencia egyaránt. Bennünket a területi összefüggés, az egyes, egyformán individuális, egyforma realitással bíró időbeli mozzanatok vagy az általuk létrejött maradandóbb jelenségek külső kapcsolatai, amint ezeket a történelem adatszzerűen megállapítja, nem érdekelnék. Mi e terület, e jelenségek mögé igyekszünk látni, ahol a szakszerű történelem munkája régen végetért; mi nem a közvetlen okokat, hanem az általános motívumokat igyekszünk felderíteni; nem azt, hogy két esemény közt milyen oki kapcsolat van, még csak azt sem, hogy egy eseményt milyen cél mozgatott, egy jelenséget milyen eszme szült, hanem azt a rendszert, amely a motívumok egész hálózatát egyesíti a jelenségek mögött egy mélyebb síkon, amely az empirikus történelmi kutatás ujjai közül kisiklik. A filozófiai kutatás az okviszony, hatásösszefüggés irányán tehát nem egyetlen konkrét eseményből vagy eseményekből indul ki, hanem az összefüggés, a viszony általános természetéből, amely közös minden történeti jelenséggel, amely tehát a történetiség világát konstituálja, mert a maga sajátossá-

gával az egyetemes életből egy területet, a lét jelenségeiből egy csoportot elkülönít és önmagában egyneművé tesz. Az eddigi vizsgálatok a történeti kauzalitás lényegét abban ismerték fel, hogy az nem érték-tanilag közömbös törvények automatikus érvényesülése, hanem teleologikus természetű; vagyis értékekhez szabott, értéktudatból derivált, szabadon választott célok motiválják. A történetfilozófiának tehát e célok rendszerét kell áttekintenie, mégpedig föl az értékek irányában, mélyen be és magasan túl a felszín jelenségein, egyre nagyobb területet meghatározó, egyre általánosabb célok síkjain át, mintegy dimenziót váltva dimenzió után, hogy a lehetőségig megközelítsük a végső motívumot, az értékvilág forrását, amelyből az egész történeti valóság eredetét veszi, amely így magát a történetiséget lényeg szerint meghatározza.

Ez az okkutatás tehát nem időbeli visszafelé haladás a hatások láncolatán, amely — mint mondtuk — a historikus feladata. Ez az okkutatás az időbelinek időtlen motívumait keresi. Hiszen éppen azért vezet szükségszerűen a metafizika területére. Bármily paradoxonszerűleg is hangzik, történetfilozófiai tárggyá úgy válik a történet, hogy ez az időbeli elveszti időbeliségét, s mint időtlen tárgy szemléltetik. A történetfilozófia azt vizsgálja benne, ami nincs időhöz kötve, de ami magának az időbeli oldalnak is teremtője. Hogy az időtlen pedig hogyan lép bele az időbe, az éppen egyik legsúlyosabb és legfontosabb kérdése. S ez is olyan kérdés, amely bizonyára a metafizika körébe tartozik. Az ismeretelmélet választ kísérlelhet meg arra, hogyan lehetséges a történelmi ismeret, de azt, hogy maga a történet hogyan lehetséges, mi konstituálja, még csak problémaként sem vetheti fel, mert szempontjai egészen mások. Nem is juthat erre a problémára. Erre csak az az ontológiai okkutatás juthat, amely szükségszerűen metafizikává tágul.

Tudományunk történelme gigászi kísérleteit ismeri a végső motívum problémája olyan megoldásának, amely az emberiség eddigi életét összefoglalva, a jelent mint fejlődés eredményét tekintve, egy időbeli végső célt állapít meg, amely egyszer a jövőben majd eléretik. Vagy pedig egyetemes törvényt igyekszik levonni a történeti folyamat bizonyos általános vonásaiból, s ezt a törvényt állítja oda a történet végső rúgójául. Mindkét kísérletnél az a hiba, hogy tulajdonképen belülmarad a történet jelenségvilágának időbeli keretein, s úgy emel egy metafizikai konstrukciót. Ebbe az önellentmondásba aztán belebukik. A történet végső célját, előre, mint elérendő és elérkezendő *állapotot* egyszerűen módszerileg lehetetlen megállapítani. Az állapotokkal a história foglalkozik, viszont csakis már meglelt állapotokkal foglalkozhatik, mert ami nincs, az egy valóságtudomány tárgya természetesen nem lehet. A történet viszont *nem* az emberiség multja; *nem csak* az. A történet, mint időbeli valóság nincs készen, nincs lezárva. Szoros értelemben véve tehát a történet nem is lehet valóságtudomány tárgya, — aminthogy nem is az: a história csak részleteivel foglalkozik, ha bármily nagyméretű rész-

letével is. A történet mint egész, csakis a filozófiai vizsgálat tárgya lehet, mégpedig úgy, ha időbeli és állapotszerű mivoltának forrását kutatjuk. A végső cél kérdése tehát az ideális kezdet, nem pedig a reális vég kérdése, a nem-időbeli, apriori „primo motore“ kérdése, amely a történeti valósághoz képest transzcendens. Hogy ez a cél fog-e végső állapotot is létrehozni, eldönthetetlen kérdés. Aligha. Ez a cél ideális, — most nem etikai, hanem tisztán ismeretelméleti értelemben véve — már pedig az idealitások nem válhatnak maradék nélkül realitásokká, csak mintái a valóság alakításának. Lényegük, ontológiai természetük éppen ebben a sohasem-realizálhatóságukban áll. Ezért elmulthatatlan, kimerülhetetlen ösztönzői az emberi tevékenységnek. Bármiben is ismerjük fel a történet végső célját, motívumát, az emberi tevékenység sohasem hozhat létre a történet valóságában olyan állapotot, amely ennek az idealitásnak teljesen megfelelné, tehát az embert valóban végső állapotként kielégítené, s a történeti fejlődés lezárására készítetné.

Azoknál a kísérleteknél, amelyek a történet végső motívumát egy törvényben vélik felismerni, ugyancsak az a hiba, hogy pusztá jelenséget emelnek metafizikumná. A történeti folyamatnak valóban vannak „törvényszerűségei“, de a kísérletek által kiemelt, egyetlen és főtörvényrő kinevezettel teljesen egyenrangúak, az általánosság egyforma mértékével felruházva, s egyáltalában nem a történetiség lényegét illetik, hanem csak az időbeli és állapotszerű oldalát, tehát azt, ami negatívum benne, ami, azt mondhatjuk, már nem történeti, hanem a kész valóság állagához tartozik hozzá, amellyel az ember alakító történeti tevékenysége küzd. Egyetemes törvény ennek a viselkedéséből meg nem állapítható.

A történetnek végső, állapotszerű célja és egyetemes törvénye, — amint erre kísérletek történtek — nemcsak hogy meg nem állapítható, de el sem képzelhető. Nyilván nincs is. Van azonban a történetnek tendenciája, vagy tendenciái, bizonyos törekvések, amelyeknek megvalósulása nem szükségszerű, de amelyek az apriori ősmotívum tevékenységének, hatásának a formái. Ezek már nem transzcendensek a történethez képest, hanem csak benne bírnak léttel, beléje tartoznak. Ők a történet alapjelenségei, amelyekben az idealitás a valóság síkjára lép, a cél megvalósulásra tör, s amelyekben tehát felismerhető; s amelyekből a másik oldalon pedig az időbeli külső történet jelenségei megérthetők, mert e tendenciák, törekvések alkotásai ők. E tendenciák és a külső jelenségek között természetesen még közelebbi és közvetlenebb célok közvetítenek, s ezeknek a láncolata az éppen, amelyen a történetfilozófiai vizsgálódás végighalad, befelé és túl a látható történetiségen, egész az alaptendenciákat is eredtető ősforrásig, egy valóban végső tényig, közvetlen adottságig, amelynek a végső motívum a funkciója.

Ha redukciónk jó nyomon halad, ugyanehhez a végső tényhez kell jutnunk a struktúrális vizsgálódások folyamán is. A történet struktú-

rája ugyanis nem egyéb, mint a célok funkcionális szerkezete. A történetet nem képzelhetjük el statikus struktúraként. Teljesen helytelen nyomon indul el az, aki akár az időben egymást követő állapotok egymásutániségában, akár egyidejűleg egymásmelletti jelenségek összefüggésében keresi a történetiség végső strukturalitását. Ezen az úton csak külsőleges tények állapíthatók meg, tehát csak históriai feladat teljesíthető. A történetfilozófiai kérdés más síkon fekszik, a jelenségek mögötti és fölötti célok, tendenciák hatásviszonyának struktúrájában. A történet egészét összefogó egyetemes struktúra tehát a történetfilozófia számára nem időbeli egésze, sem jelenségnemeinek összessége, — ezek históriai tárgyak lennének, ha egyáltalában meglennének az ismeret számára — hanem az az egyetemes tendencia, végső cél, amelyben az összes történeti célok funkcionálisan összefüggének. Magától értetődő, hogy e struktúra egysége tehát a történethez képest transzcendens ponton zárul le, alapjai időn és jelenségvilágon még innen nyúlnak a lét mélyeire. Az egész azon végső motívumon, őstényen alapszik, amelyet az okkutatás is fellel.

Az állapotszerű végső cél felvétele már csak azért is hibás konstrukcióhoz vezet, mert a végtelen folyamat, határtalan fejlődést lezárt, statikus alakzattá merevíti elkerülhetetlenül, s nem do'gozhat egyébbel, csak a jelenségvilág időhöz kötött anyagával. Az időbelit nem az időtlenben oldja fel, hanem mintegy tériesíti. Magyarázattért nem mögéje hatol, hanem dimenziójától fosztja meg, hogy egyszerűbbé tegye. Ezzel valóban sikerül megkonstruálni egy struktúrát, de ez a struktúra nem a valóságé, azt nem is érteti meg, s azonnal összeomlik, mihielyt a jelenségvilág fölé helyezzük szempontunkat, s erről a pontról valódi összefüggését felismerhetjük.

Ezek után könnyen belátható, hogy a jelentésvizsgálat sem vezethet más végső ponthoz, mint az okkutatás és struktúrális szemlélet. Hiszen a struktúrákat jelentések létesítik, s minden történeti jelenség jelent valamit, jelentését pedig attól a céltól nyeri, amely létrehozza. A végső jelentés a végső egység, végső motívum: maga az a tartalom, amely az egész emberi történet értelme, az, ami történik.

E végső tartalom felderítésének kell lenni a történetfilozófia további feladatának az eddigi nagy eredmények alapján. Amíg a történet formális vizsgálata nem jutottak a mai nyugvópontra, addig a metafizikai-tartalmi mélységek felé nem lehetett volna közeledni az ismeretlenbe tévedés és teljes eredménytelenség veszélye nélkül. Ma azonban már fel lehet vetni a tartalmi kérdést, mert a formák között tájékozottak vagyunk. Sőt, ismételjük, fel is kell vetnünk, hogy tudományunk további létjogát biztosítsuk. Mi történik a történetben? Ez a kérdés vezet el bennünket minden filozófia legmélyebben emberi kérdéséhez, önmagunk, az ember titkához, s helyének talányához a mindenségben. Sőt, ezektől az eredményektől még egyebet is várhatunk: az ethika megújho-

dását. Bizton remélhetjük egy nem formális, hanem tartalmi ethika alapjait.

A kérdések azonban összeszövődnek és nem engedelmeskednek a diszciplinákba osztályozó emberi értelemnek. A valóság bonyodalmasabb, mint az ész hálózata. Az emberi történet fogalmának két tagja van: ember és történet. Honnan kell tehát kiindulnunk, melyik tagból kérdezzünk a másikra? Az emberből értjük-e meg történetét, vagy történetéből az embert? A cirkulusból csak úgy szabadulunk, ha fölébe emelkedünk. Mielőtt bármelyik irányba elindulnánk, embervoltunk közvetlen tapasztalatából kell alapvető belátást merítenünk; csak úgy láthatunk neki az ember és története egymást magyarázó világának. Ezt a világot belülről ismerhetjük csak meg. Mint minden ismeretnek, úgy ennek is intuíció, közvetlen tapasztalat élménye az alapja. Akinek sohasem volt igazán emberi és igazán történeti élménye, az jobb, ha letesz a megértés reményéről. A történetfilozófiai megismeréssel tehát a legszorosabban összefüggenek, sőt alapját teszik bizonyos elemi anthropológiai belátások. Ezek a belátások egyébiránt nélkülözhetetlen alapjait adják minden szellem- vagy kultúrtudományi ismeretnek. Rickertnek teljesen igaza van abban, hogy a lélektan ilyen alaptudomány nem lehet, azt az állítását azonban, hogy a kultúrtudományok számára semmiféle alaptudomány sem képzelhető, nem fogadhatjuk el. A történet és a kultúra az emberalkotta világ, — legalább is döntő részében — alaptudománya tehát az alkotó ember mivoltának ismerete. A történetfilozófia, ha eredeti és teljes értelmében fogjuk fel, kitágítja, kiteljesíti az emberre vonatkozó tudásunkat, de vizsgálatainak kiinduló pontja csak maga az ember lehet, a történet aktív tényezője, alanya. A tartalmi eredményekre törekvő történetfilozófiai szemlélődések kiinduló pontja az emberi lét metafizikai kérdése.

Joó Tibor.

Az igazságfogalom problémája.

A filozófiai köztudat számára ma nyilvánvaló, majdnem közhelyként hat az a felismerés, hogy az igazság időtlen. Igazságok fennállása független attól, hogy élményévé lesznek-e valamely valóságos tudatnak? Jelentéstartalmukat az igazságok a valóságos tudat síkjára kívülről sugározzák, permepezik rá, — fölülről ejtik bele a lélek iszákjába. Objektív jelentésből szubjektív élménnyé, logikumból pszichológiummá az énnel valami transzcendáló aktusa által lesznek. Az én ilyenkor, valami titokzatos módon, túljut a saját határain, átnyúl egy idegen világba és ott, a rórcs vonrócs csodás terében ragadja meg az igaz jelentést. Az igazságot nem csináljuk, hanem befogadjuk. Az igazságnak tárgyi fennállása van.

Ezt a tényállást ma könnyű belátni. E belátás következményeit

helyesen lemérni már valamivel nehezebb. Úgy látszik ugyanis, mintha a tárgyiasság megállapításával az igazság sajátos fennállási módját már kielégítően meg is határoztuk volna. Ez azonban nem ilyen egyszerű: tárgyi fennállása nemcsak az igazságnak van. Az igazságokat a tárgyi fennállású tartalmaktól meg kell különböztetni. Tárgy például mindaz, ami a reális külvilágban tárul elém: az ablak, a fa, a ház, amelyekre most tekintetem esik. Általában mondhatjuk: tárgy az empirikum. A falon előttem függő festmény is tárgy. Nemcsak a maga közönséges, fizikai létezésében, hanem éppen, mint festmény. Anyagi empirikum-voltán túl, valami sajátos, ennél még lényegesebb, ugyancsak tárgyiasság élménytartalmat is nyújt a szemlélőnek. És ehhez egészen hasonlóan például a könyv. Matriális-tárgyiasság jelentőségén felül más, ugyancsak tárgyiasság, pontosabban „tárgyiassított“ jelentést is tartalmaz, amelyet olvasáskor megélek, látszólagos papiros-sírából feléleszték. Ez az élménytartalom magatartásomtól függetlenül, valami kísérteties módon ott lappang még az örökre lezárt könyvek lapjai között is; fennállása nyilván szintén objektív. Az ilyen „objektívált“ szellemnek műalkotás-szerű, tudományon kívül más változatai is eléggé ismereteseek: szimbólum, jel, eszköz stb. Mindezek szándékolt „kifejezések“, vagy általánosabban „tárgyiassítások“. Ezeken kívül azonban a társadalmi érintkezés önkénytelen „kifejezésekkel“, mondhatnók „tárgyiassításokkal“ is megismertet. Ilyen a „fiziognómikum“: valamely egyénnek, vagy közösségnek végső, immár nem kategorizálható és akaratától függetlenül nyilvánuló kifejezéstartalma stb.

E felsorolásban csupa „tárgy“ szerepelt. Azok mégsem nevezhetők „igazságoknak“. Ezek a példák eléggé igazolják tehát azon állításunk helyességét, hogy a tárgyi fennállás egymagában a tartalmakat még nem avatja igazságokká. Tételünk bizonyítására azonban a felsoroltaknál még többetmondó példák is kínálkoznak. Gondoljunk a „ $2 \times 2 = 5$ “ tétel jelentéstartalmára. Evidens, hogy e tartalom nem igazság, mégis van benne valami állandó, „amire“ gondolhattam tegnap, gondolhatok holnap, „amit“ közölhetek mással, „amit“ gondolhat, megragadhat más is stb. Maga a tartalom e lélektani folyamatokkal szemben teljességgel közömbös: ott trónol az igazságokkal együtt, a valóságos tudat szféráján felül, az objektív fennállás síkján. A „ $2 \times 2 = 5$ “ tétel jelentésének a tévesség éppúgy határozománya, mint a „ $2 \times 2 = 4$ “ tétel jelentésének az igazság. Mindkét határozományt valami szubsztrátum hordozza. A nem-igaz jelentés a tárgyi fennállás szempontjából nem különbözik az igaztól. Hasonló példát meríthetünk a történeti igazságok köréből. Pusztán tárgyi fennállásukat tekintve nincs különbség a következő két tétel jelentése között: „az Anonymusnak nevezett P. mester II. Béla király jegyzője volt“ — és: „P. mester III. Béla jegyzője volt“. „Igazság“ e két jelentés közül csak az egyik lehet, de mindkettő egyformán objektív.

Ez utóbbi példák az előbbieknél még ékebben beszélnek az igazság és az objektivitás közötti megkülönböztetés szükségéről. Az előbbiekből azt láttuk, hogy az objektív tartalmak az igazság határozmányával szemben közömbösek lehetnek. Az utóbbiakból azt a további tanulságot nyerhetjük, hogy az igazsággal ellentétben álló jelentések is tárgyi fennállásúak.

Az igazság időtlenségére, szembenállására vonatkozó felismerés tehát, amelyből kiindultunk és amelynek gyakran a kelleténél nagyobb jelentőséget tulajdonítanak, egymagában nem alkalmas az igazság meghatározására. Nem jelent sem többet, sem kevesebbet, mint hogy az igazság tárgy. Ez azonban a lehető legáltalánosabb kategória: egyszerűen lehetetlen felhozni olyasmit, ami nem volna tárgy. Mert hiszen eo ipso tárgy az, amit a tudat színe elé idéztünk. Az igazság tárgy, de a tárgy még nem szükségképpen igazság. E két mozzanat egymással korántsem felcserélhető; a kettőt egymástól inkább szigorúan meg kell különböztetni. Kérdésünk tehát így alakul: a tárgyak közül melyiket illeti meg az „igazság” határozmányja? Mi az „igazságtárgyak” kritériuma? Mi az igazságok „differentia specificá”-ja a tárgyak „genus proximum”-án belül?

Bizonyos, hogy az igazság „an sich” olyképen, mint a tárgy is; de magábanvalósága, fundáltsága azonfelül még valamiképen erősebb is az egyszerű tárgyéénál. A tárgy szembenáll, felismertetésre kínálkozik, az igazság elismertetésére tart igényt, „érvényes”; az objektivitáson túl valami belső kötelező ereje, normaszzerű jellege van. Az igazságok valami belső fényt árasztanak; a tárgyak szürke tömege közül valami értékminőség emeli ki őket. Az igazságok: „értéktárgyak”, mondhatjuk e terminust sajátos értelemben alkalmazva.

Az igazságok azonban még azzal sincsenek kellőképpen meghatározva, hogy őket „érvényes tárgyaknak”, vagy „értéktárgyaknak” mondjuk. Vannak ugyanis „értéktárgyak”, amelyek nem igazságok. Ilyen például valamely esztétikus tárgy — egy irodalmi műben, festményben, zenedarabban objektívtól, sajátosan költői, festői, zenei tartalom. Tisztában kell lennünk azzal, hogy az „érvény” terminusának tulajdonképpen kettős jelentése van. Általános értelemben jelenti minden értékminőség méltóságát. Speciális értelemben azonban csak az igazság fennállásmódját illeti meg. Ha az igazságot az érvény révén akarjuk meghatározni, akkor annak bizonyára a második, speciális jelentését kell alapul vennünk. Az igazságot az „értékes”, vagy „érvényes” egyéb tárgyaktól el kell határolni. Ez a feladat azonban súlyosabb, mint hinnők. Könnyű megoldás volna azt mondani: „igaz” az a tárgy, amely az értékek közül éppen az igazságértéket hordozza. Hogy értékes tárgyak közül igazság az, amelyet nem a „szépséghez”, a „jóshoz”, a „szentséghez”, hanem éppen az „igazsághoz” való pozitív viszonya határoz meg értékessé. Ez azonban tautológia marad mind-

addig, amíg az értékrendszer tagjainak tartalmi meghatározását nem adjuk; amíg az igazságértéket is tartalmilag meg nem ragadjuk, ki nem fejezzük; azt tartalmilag el nem választjuk a többi értéktől. Márpedig ez olyan nehéz filozófiai feladat, hogy sikere igen kétséges. E kérdés részletes kifejtése külön tanulmányt igényelne. Azért itt csak utalunk Kornis Gyulának e kérdést megvilágító tanulmányára: „A kultúra és az értékek formális jellege.” (Athenaeum, 1933. évf.) Úgy látszik, hogy ezen az úton nem juthatunk el az igazságnak a tárgyak körén belül való szabatos meghatározására.

Egyenest meglepő, hogy az „igaz tárgynak” az „értéktárgytól” való s mindennaposnak látszó megkülönböztetése éppen a módszeres elmélkedőnek még problémát is okoz. Az igazságoknak az igazságérték tartalmából való levezetése nemcsak nehéznek, hanem nehézkesnek is, az ilyen eljárás mesterkéltnek látszik. Közelfekszik az a feltevés, hogy az igazságokat nem valami misztikus tartalmú érték „normálja”, hanem egyszerűen a valóság. A természetes ész oly megoldás felé utal, amely szerint igazság az, ami valóságos tényállásnak megfelel. Igaz az a tárgy, amelynek a tárgyiasságon felüli fundáltsága való tényállásból ered. Az igaz tárgy érvényének alapja ezek szerint a valóság területe volna keresendő. Az igazság, e felfogás szerint, a maga logikai síkján mindig túlmutat; kívülfekvő alapra, a valóságra épül rá.

Kérdés azonban, hogy minden igazságnak szükségképpen való tényállás szolgáltatója-e az érvényalapját? Mert ha lehetséges olyan igazság is, amely független a valóságtól, akkor a valóságnak-megfelelés mozzanata az igazság egyetemes kritériumául bizonyára nem tehető meg. Márpedig e tekintetben elég a matematikai szféra igazságaira hivatkoznunk. A matematikai igazság a valósággal szemben közömbös. Ez az állítás bővebb magyarázatra nem szorul. Elismertetését és elméleti érvényesülését különös módon mégis gátolja egy vele rokon tényállás. Egyfelől ugyanis a matematikum tényleg közömbös a valósággal szemben, de másfelől a valóság nem közömbös a matematikummal szemben. Galilei szerint a természet könyve a matematika nyelvén van megírva; hogy ez valóban így van, azt számunkra elég világosan tanúsítja a technika — az ember uralma a természet fölött. A matematika és az időtérbeli, mechanikus valóság közti kapcsolat bizonyos. Ez az önmagában helyes felismerés aztán könnyen túlmészésszire csábít; tudniillik arra a feltevésre, hogy a matematikum, a matematikai igazság a valóságban fundált. Megfelelő óvatosság esetén azonban be kell látnunk, hogy — noha a valóság és a matematikum viszonyának kérdése a technika tanúsága szerint pozitív értelemben megoldódott — a függés irányának a kérdése még nyitva áll. A technika tényéből a kölcsönös függést megállapítani a megengedettnél messzebbre nyúló következtetés. Fennállhat az az eset is, hogy a matematikum ad szabályt a természetnek, de nem megfordítva. Valóban

ez utóbbi eshetőség mellett kell állást foglalnunk. Hiszen nyilvánvaló, hogy a $2 \times 2 = 4$ tétel jelentése igaz volna ott is és akkor is, ahol és amikor $2 \times 2 = 4$ számú dolog nem léteznék. A reális világban való megvalósultság a matematikumra nézve nem esszenciális jelentőségű. A reális világ megfelel a matematikának, de a matematikum a realitással szemben közömbös. Természeti vonatkozásai ellenére is, éppen a matematikán figyelhető meg tehát, hogy van olyan igazság, amelynek érvénye nem a valóságban fundált; amelynek alapjául nem valami külső, valóságos tényállás szolgál.

Hasonló a helyzet az erkölcs szférájában is. Valamely erkölcsi törvény igazsága is egészen nyilvánvaló módon független a megvalósulástól.

Az elmondottakból már kiderül a valóságon alapuló igazság-meghatározás hiányos volta. Vannak igaz tárgyak, amelyek a valósággal szemben közömbösek. Az igazságnak a valóságban, az igaz tárgynak a dologban való fundáltság nem szükségképi attribútuma; nem lehet tehát kritériuma az igazságnak. Az igaz tárgyaknak a tárgyak körén belül való szabatos meghatározása ezen az úton nem sikerül. A valóságban-fundáltság mozzanata e tekintetben elégtelen.

Milyen jegyek emelik ki tehát az igaz tárgyakat a tárgyak szélesebb terjedelmű osztályából? E kérdésre egyértelmű választ nem kapunk. A probléma belső dialektikája két egymástól különböző megoldási kísérlet felé ragadott.

1. Egyszer úgy látszott, hogy az igazságot valóságra lehet visszavezetni; hogy „igaz tárgy“ = „való tárgy“. Bizonyosan és lényegesen igazságok ugyanis azok a tárgyak, amelyek valóságmozzanattal kapcsolódnak, amelyek a tapasztalásban igazolódnak. E tendenciában kétségtelenül van helyes meglátás: a való tárgy eo ipso igaz tárgy. Az igazság ilyen definíciója mégis túl szűk volna. A való tárgyak köre ugyanis nem meríti ki az igaz tárgyakét. Az utóbbiaké nagyobb. Vannak ugyanis (például a matematikában) olyan igazságok, amelyek önmagukban tekintve közömbösek a valósággal szemben. Rossz nyomon van az, aki az igazság egyetemes forrását a valóság talaján keresi.

2. Ebből a szempontból jobbnak látszik az igazságot az értékből definiálni. Akik ezen az úton járnak, azok úgy látszik, az igazságnak valóban végső eredetét kutatják. De útjukat az értékek tartalmi meghatározásának és egymástól való tartalmi megkülönböztetésének súlyos problémája elzárja. Amíg e probléma függőben van, addig az igazságnak érték által megkísérelt meghatározása túl tág; és azonkívül még a fenomenológiai tényállást mellőző, mesterséges konstrukciónak is látszik.

Miután az igazság fogalmát mindjárt e vázlatunk elején elhárítottuk a tárgyétól, most úgy találtuk, hogy meg kell különböztetnünk a „valótárgyétól“ és az „értéktárgyétól“ is. A valótárgyat is, az érték-

tárgyat is oda szoktuk sorolni az „igazságok” közé. De egymagában egyik sem meríti ki az igazságfogalom teljes tartalmát. Az elmondottak után felvetődik az a kérdés, hogy van-e közös, lényeges jegye a valótárgyaknak és az értéktárgyaknak? Indokolt-e egyáltalán a valótárgy és az értéktárgy fogalmán felül az igaz tárgy átfogó fogalmát is fenntartanunk? Amikor az egységes igazságfogalmat kerestük, nem olyasmi után kutattunk-e, ami nincsen? Lehet, hogy az igazság csak terminus, amely két jelentést takar. Jelöli egyfelől azt a tárgyat, amelyhez valóságminőség járul és másfelől azt, amely valamiféle értékminőség, vagy mondjuk: helyesség által tűnik ki. Van-e e két jelentésnek valahol a mélyben közös gyökere? Ennek a hiányában az igazság fogalmának helyességéről tulajdonképen le kell mondanunk. Egyetlen fogalom helyett akkor kettő válik szükségessé. Egy átfogó igazságfogalom helyére a való igazság és a helyes igazság kettősségének kellene kerülnie.

Magának a logikának újabb alakulása is e megkülönböztetés megtételére ösztönöz. Legutóbb Lehner Ferenc mutatott rá a jelenkori logika kettős tendenciájára. („A jelenkori logika főirányai.” Athenaeum, 1935. évf.) A logikum különböző értelmezése folytán a tudományos logikai magatartásnak ma két típusát lehet megkülönböztetni:

1. A realista logika a logikumot a valóságból eredeti, vagy más szóval: az általunk „valóigazságnak” nevezett igazságfogalomra építi.
2. Az idealista vagy tiszta logika az igazságnak a valósággal szemben elsőbbséget és teljes közömbösséget tulajdonít. Álláspontja a „helyes igazság” fogalmán nyugszik.

A logikai realizmus szem elől téveszti a valóságmozganattal szemben közömbös igazságokat. S ha következetes, akkor ez utóbbiakat a logika köréből ki is kell vetnie. Ez már kétségtávolú visszás eredményeket ad. A matematikai, etikai igazságokat a logicitás területéről száműzni mégsem lehet. Az egyoldalúan realista logika elégtelensége e következmények nyilvánvaló félszegségében jut kifejezésre. Az idealista logika viszont a valóigazságok jelentőségét téveszti szem elől. Az igazságnak a valóságmozganat hozzájárulására való minden tekintet nélkül tulajdonít fontosságot. Némely igazsághoz szerinte valóságsszinezet járul, másokhoz nem. A megvalósultság azonban esetleges járulék, amely szerinte sem nem csökkenti, sem nem fokozza az önmagában ragyogó igazság méltóságát. Látnivaló, hogy az ilyen logikai magatartás nem marad a szaklogika határain belül; a logikumot abszolút uralomra juttatja; logista világgéphez vezet. Az ilyen filozófiát aztán valami különös élettávolság, a tények iránti meglepő érzéketlenség, az egzisztenciális problémákkal szemben való vakság jellemzi. Mindez pedig onnan ered, hogy nem eszmél a valóigazság sajátosságára.

Úgy látszik tehát, hogy mind a „logikai realizmus”, mind pedig a „logikai-idealizmus” egyoldalú és egymagában elégtelen. Egyoldalúságukból következők aztán a napjainkban köztük folyó küzdelem. Gyöke-

resen megváltoznék a logika helyzetképe, ha az igazság fogalmán belül annak merev egységét megbontva, a fenti értelemben különböztetést tenénk. A valóigazság és a helyes igazság fogalmainak megkülönböztetése nyomán az alternatív döntés nem látszanék immár szükségesnek a két szóbanforgó logikai irányzat között. E megkülönböztetés esetén a két-féle logikai irány nem zárja ki, hanem ellenkezőleg kiegészíti egymást. Az igazságfogalom belső osztódása megoldhatná a logika mai feszültségét, a két említett logikai irányzat kölcsönös elismertetését eredményezhetné és elejét vehetné az egyoldalúságnak. Ezenfelül bizonyára maga után vonná a logikai problematika bizonyos átcsoportosulását is. Ennek a folyamatnak nyomkövetése azonban már túllépne e vállalkozásunk kereteit: a logika helyzetképét csak az igazságfogalom leírása által nyert eredmény alátámasztására hoztuk fel.

Révay József gróf

Pszichológiai és logikai szempontok az újabb angol jelentéstani irodalomban.

Az a nagy küzdelem, amely századokon át folyt a pszichológia és a logika közt a nyelvtudomány fölötti szuverénitásért, még ma sem zajlott le véglegesen. Igaz, hogy Steinthal 1855-ben halálos csapást mért a nyelvlogikára,¹ amely a német normatív nyelvészeken (Wolke, Adelung), Port-Royalon, a humanistákon (Scaliger), sőt a középkori skotistákon keresztül végső gyökereiben Aristotelesre nyúlik vissza. De mintha ma ennek az iránynak a renaissance-a indult volna meg, mind a logika, mind a nyelvtudomány terén. A logikában különösen a Leibnizre visszamenő calculus-elméletek karolták föl a jelrendszer logikai értelmezését, sőt apriori megszerkesztését; Russell és követői, a bécsi és a lengyel iskola hívei új lendületet hoztak ebbe az irányba,² amelyek legutóbb egy nyelvész, Otto Jespersen is behódolt.³ Ezeknek a törekvéseknek a megfelelői a nyelvtudomány terén a jelelméletek,⁴ amelyeket voltaképpen a Saussure-féle⁵ funkcionális nyelvszemlélet indított

¹ H. Steinthal: Grammatik, Logik und Psychologie (1855.); v. ö. B. Delbrück: Grundfragen der Sprachforschung (Strassburg, 1901) I. f.; Gombocz Z.: Nyelvtörténeti módszertan (A Magyar Nyelvtudomány Közönyve I., 1922) 3.

² V. ö. erről az irányról Pauler A.: Logikai alapelv és matematikai

³ O. Jespersen: Analytic Syntax (London, 1937).
kai axióma (Athenaeum XXII, 18).

⁴ Különösen K. Bühler idevágó kutatásai emelkednek ki (Kantstudien XXXVIII, Sprachtheorie); ezekről nálunk Laziczius Gy. írt hosszabb ismertetést: Jeltan, elemtan (NyK. XLIX, 172.).

⁵ F. de Saussure: Cours de linguistique générale (Párizs, 1922*); rövid ismertetésére l. O. Jespersen: Compte-rendu du Cours de F. de

meg, de különösen az újabb keletű fonológiai kutatás adott nekik erős lökést.⁶ Idevágnak azonban a mesterséges világnyelvek elméleti meg-alapozásai is, például Jespersennek, a Novial megteremtőjének, említett kísérlete.⁷ A modern szintaxisban is erősen előtérbe nyomulnak a tisztán nyelvlogikai szempontok.⁸

A pszichológia és a logika beavatkozási törekvéseivel szemben viszont a nyelvtudományban is többen hallatták a tiltakozó Monroe-elvet: „Nyelvészet a nyelvészeknek!” A nyelvtudománynak nemcsak a művelődéstörténet beolvasztó kísérletei ellen kell védekeznie,⁹ hanem egyesek szerint a filozófiai diszciplinák ellen is. Jellemző például, hogy az 1935-i londoni fonétikai kongresszuson Hjelmslev, az aarhusi (Dánia) egyetem fiatal tanára, átutalta az egész eddigi fonológiai kutatást a lélektan területére és merészen kijelölte az új, tisztán nyelvtudományi foném-vizsgálatok körvonalait, amelyeket ő „fonematika” néven nevez.¹⁰ Az újabb nyelvfilozófiai rendszerek közül különösen a Bloomfieldé épül föl az autonómia, sőt bizonyos fokig az autarkia szélsőséges elvén.

Ez a belső harc, mint valami mikrokozmoszban, úgy tükröződik az újabban nekilendült jelentéstani elméletekben. Mindhárom irányhoz jellemző adalékokat szolgáltat az újabb angol jelentéstani irodalom. A lélektani orientáció, némi logikai elemekkel vegyülve, uralkodik Gustav Sternnél,¹¹ az ő bírálójánál és a rajta alapuló Palmer-féle rendszerben.¹² A logikai irány vázlatát adja Rudolf Carnap, a német eredetű csikágói filozófus.¹³ Végül a szeparatista törekvéseket tükrözi

Saussure (*Linguistica*, London, 1933:108.) és Gombocz Z.: Funkcionális nyelvszemlélet (MNy. XXX, 1.).

⁶ Az elméleti fonológiai irodalom áttekintésére l. legújabban W. F. Twaddell: *On Defining the Phoneme* (Modern Language Monographs XVI, 1935.) és Laziczius Gy.: Bevezetés a fonológiába (NyK. XLVIII.).

⁷ V. ö. O. Jespersen: *An International Language* (London, 1928); ism. Rubinyi M.: Budapesti Szemle 1928., 144.

⁸ L. különösen A. Sechehaye: *Essai sur la structure logique de la phrase* (Párizs, 1926.) és C. Bally: *Linguistique générale et linguistique française* (Párizs, 1932.). V. ö. még O. Jespersen „Philosophy of Grammar” (London, 1924.) c. művében a „Syntax and Logic” c. fejezetet (53k.).

⁹ V. ö. Gáldi L.: EPhK. LX. 229.

¹⁰ Laziczius tanár úr szíves közlése alapján.

¹¹ G. Stern: *Meaning and Change of Meaning. With Special Reference to the English Language* (Göteborg, 1932.). Sternnek és bírálójának nyelvészeti ismertetését l. a MNy. f. évfolyamában megjelenendő bírálatomban.

¹² L. R. Palmer: *An Introduction to Modern Linguistics* (London, 1936) VI. f., 77k.; az egész könyv nyelvészeti ismertetésére l. bírálatomat: MNy. XXXII, 273.

¹³ R. Carnap: *Logical Syntax of Language* (London, 1937); Carnapra l. Lehner F. ismertetését: Athenaeum XX, 243.

Leonard Bloomfield,¹⁴ bár osztályozásaiban ő sem tud szabadulni a logika évezredes kategóriáitól. Az ellentétes módszerek harca nyomán követhető a jelentéstan három nagy kérdésében: a jelentés fogalmának a jelentésváltozás fogalmának és a jelentésváltozások osztályozásának tárgyalásában.

I.

A jelentés fogalmát *Gustav Stern*, az eddigi legnagyobb szabású jelentéstan rendszert szerzője, a szó lélektani elemzéséből szűri le. Ennek az elemzésnek az a tudománytörténeti jelentősége, hogy először alkalmazza következetesen és a részletekbe mélyedő pontossággal a szemantika kérdéseire a Saussure-féle funkcionális nyelv szemlélet tanulságait; ezek pedig végső gyökerükben a Brentano—Husserl-féle intencionális lélektanra nyúlnak vissza és a tárgy intencionális inexistenciájának tanát használja föl a nyelvi jelrendszer értelmezésére.¹⁵ De azért Stern figyelembe veszi a kísérleti lélektan eredményeit is és ezeknek fölhasználásával új fényt derít a beszéd és a megértés folyamataira (V. és VI. fejezet).

Stern szerint (III. fejezet) a szó jelentése az a képzettartalom, amelyet a szó hangalakjával asszociálunk. Ezt a képzettartalmat három tényező határozza meg: a tárgy (referent), a tárgy apperceptiálása a beszélő tudatában (subjective apprehension), és végül maga a szó, mint nyelvi jel (word). Ez a hármasság a nyelvi jelrendszer hármasságából folyik: a szó *megjelöli* a tárgyat, *kifejezi* a lelki tartalmat, végül, mint nyelvi jel a *közlés* szolgálatában áll. Van ugyan a nyelvnek még egy negyedik funkciója is: a hatáskeltés, a hallgató akaratának befolyásolása; azonban ezt már nem az egyes szó végzi, hanem az összefüggő nyelvi nyilatkozat.¹⁶

Stern világos érvelését magukévá tették nagyszámú bírálói is, némi módosításokkal. S. Moore (Modern Language Review, XXVII, 491.) például utal a Brentano-féle aktuspszichológia mellett az amerikai behaviourista irány tanulságaira; Spaendonck (English Studies XV, 21.) szükségesnek tartja a tárgyi tényező határozottabb kiemelését s ezáltal némileg szem elől téveszti azt, hogy a név nem jelöli közvetlenül a tárgyat, csupán a tárgy lelki emlékképét: vox significat mediantibus conceptibus. Palmer tavaly megjelent könyvében ugyanezzel az értelmezéssel találkozunk; a jelentés nála sem viszonyfogalom, mint például

¹⁴ L. Bloomfield: Language (London, 1935²) V. f., 139k. és XXIV. f., 425k.

¹⁵ V. ö. Stern: i. m. 39. — Husserl fenomenológiájának nyelvi vonatkozásaira újabban Bóka L. mutatott rá (A nyelvtudomány filozófiai problémái: Athenaeum XIX, 45).

¹⁶ A nyelv funkcióinak, különösen a társas vonatkozásoknak beható tárgyalására l. C. Bally: Le langage et la vie (Párizs, 1926).

Weissgerbernél vagy Gombocznál, hanem a szóhoz fűződő képzet-tartalom.

Stern azután lélektani és logikai megjegyzéseket függeszt a jelentés fogalmához (IV. fejezet). Megkülönbözteti egymástól a jelentés értelmi, érzelmi és akarati mozzanatait, fokális és marginális elemeit; szembeállítja egymással a potenciális és aktuális,¹⁷ az általános és a speciális jelentést; rámutat a szótövek és a formánsok (ragok, jelek, képzők) jelentésbeli kettősségére és egyéb fogalmakra, amelyekkel már ősrégen dolgozik a nyelvtudomány anélkül, hogy szabatosan meghatározta volna őket. A lélektan és a logika kettős reflektora alatt szinte önmaga tudatára ébred a jelentéstani kutatás.

Sokkal kevésbbé termékeny az a logikai meghatározás, amelyet Carnap ad a jelentésről. (42.) Ő szigorúan szétválasztja a maga merőben formális szempontjait a materiális tényezőktől. Nála a jelentés a szó vagy a nyilatkozat formális logikai szerkezete, azok a tartalmak és ítéletek — kivéve a kanti értelemben vett analitikus, azaz ismeret-taglaló ítéleteket, — amelyek racionális dedukció útján logikailag következnek ebből a formális szerkezetből. Így két tartalmilag merőben elütő, de logikai szerkezetükben megegyező ítélet lehet azonos jelentésű, equipollens, ahogyan Carnap nevezi. Ő ugyan azt állítja, hogy az ő tisztán formális nyelvének hasznos tanulságai lehetnek a valóságban élő nyelvek szempontjából is; de nehezen látható be, miként használható föl a konkrét síkon, különösen a változások értelmezésénél, ez a minden ízében formális és statikus meghatározás.

Már egészen a nyelvi mechanizmus értelmezéséből szűri le Bloomfield a maga jelentésfogalmát. Szerinte a nyelvi közlésnek három mozzanata van: 1. a beszélő helyzete; 2. a nyelvi közlés; 3. a hallgató visszahatása. Ezek közül az első és a harmadik alkotja együtt a jelentést, amelyet a középső elem, a nyelvi jel kifejez. Ami mármost a jelentéstartalmat illeti, erre nézve két magyarázat lehetséges. A „mentalista“ fölfogás szerint lelki elemek, értelmi, érzelmi, akarati mozzanatok alkotják a jelentés tartalmát; mások szerint tisztán biológiai elváltozásokról és ingerületekről van szó, amelyek nyelvi úton jutnak kifejezésre. Ez a két elmélet (mentalistic and mechanistic attitude) voltaképpen a materialista és spiritualista monizmus harcának nyelvi vonatkozása. Bloomfield azonban kiiktatja a kérdést a nyelvtudományból. A nyelvész beéri azzal, hogy a nyelvi jelek valamilyen tartalmat hordoznak; hiszen éppen e miatt a funkció miatt hívjuk őket jeleknek. Ezeknek a tartalmaknak a további taglalása már nem a filológus, hanem a metafizikus hatáskörébe tartozik.

¹⁷ V. ö. erről az ellentétéről O. Jespersen: *Mankind, Nation and Individual from a Linguistic Point-of-View* (Oslo, 1925) I. f., kül. 22.

Bloomfield elmélete találóan világít rá a jelentés társas vonatkozásaira, és eredményeiben is eléggé termékeny. Szépen megfejtí például, hogy mi a különbség a tartalmak lényeges, megkülönböztető jegyei és elhanyagolható eltérései között (distinctive and non-distinctive features); nyelvi szempontból ugyanis csupán az előbbieket jutnak kifejezésre. A különböző jelentésfogalmak igazi gyakorlati értéke azonban csak akkor fog kitűnni, amikor alkalmazzuk őket a jelentésváltozások értelmezésére és osztályozására; ez lesz a fönti munkahipotézisek hasznosági fokmérője.

II.

Stern jelentésmeghatározásából természetesen következik a jelentésváltozás magyarázata. A három tényező bármelyikének megváltozása módosítja a jelentést is. E szerint vannak tárgyi, alanyi és nyelvi eredetű jelentésváltozások, s mindegyiken belül több alcsoport, amelyeket a szerző már tapasztalati úton nyert. A változás megindítója lehet a külvilág tárgyainak megváltozása. De a tárgyi változásoknak lehetnek belső okai is; ilyenek a szándékos vagy szándéktalan névátvitel (asztalláb). Nyelvi változás a szó vagy a kifejezés megrövidülése, amelyet nálunk tapadásnak hívnak (tokaji bor — tokaji), valamint bizonyos analógias folyamatok is. Végül a szubjektív appercepció módosulása a jelentésetlódás: a figyelem a mondaton belül vagy attól függetlenül áttolódik egyik jegyről a másikra (például a franciában *bureau* először íróasztalt, később az íróasztal helyét, az irodát jelenti). Ez a felosztás a maga hármas tagozódásával deduktíve következik a jelentés meghatározásából; azonban az alcsoportok merőben empirikusak, ezért nem kimerítő osztályozást, hanem voltaképpen csak tipizálást adnak. Hogy a tipizálás értéke mennyire viszonylagos, mutatja az, hogy mások egészen más típusokat különböztetnek meg: Raith (*Anglia-Beiblatt* XLIV, 326) például összerántja a névátvitel két fajtáját, Palmer pedig nem ismeri el az abszolút jelentésetlódást, mint önálló osztályt. Az osztályozás tehát szilárd deduktív kereteket ad, ezeket azonban viszonylagos értékű tipizálással tölti ki.

Bloomfield a jelentésváltozás értelmezésénél ugyanabba az egyoldalúságba esik, mint előbb a jelentés meghatározásánál. Nagy elmélettel világít rá a változás lefolyására, mechanizmusára, de az okokat illetően csak tapogatózik és beéri tipikus példák idézésével (művelődéstörténeti jelentésváltozás, átvitel, tapadás); ebben a tekintetben nem igen áll fölötte Palmer elnagyolt fejtegetéseinek. A változás forrásairól csak annyit mond, Sperber alapján, hogy egy bizonyos helyzetben és környezetben (context) fölmerül az új jelentés, tehát a reform okai ebben a helyzetben keresendők. Innen azután már utánzás útján terjed át a nyelvközösség többi tagjára. Bloomfieldet, mint vérbeli nyelvészociológust,

elsősorban ez a terjedési folyamat érdekli.¹⁸ Részletesen elemzi az utánzás fokozatait, úgyhogy elsikkadnak a változást megindító-tényezők, osztályozásuk pedig visszaesik a Paul-féle formalista sematizálásra.¹⁹ Minthogy két fogalom köre egymáshoz képest vagy alá-, vagy fölé-, vagy mellérendelt, a régi jelentés is lehet az újhoz képest szűkebb, tágabb vagy egyenrangú. Ime tehát csődöt mondott a pszichológiától elszakadt jelentéstan; a lélektani források hiányában kénytelen volt a normatív logika formális kereteihez folyamodni. Bloomfield kísérletének kudarca élénken rácsafol Weissgerber szkepticizmusára;²⁰ a jelentéstant mégsem lehet elszakítani a lélektantól.

Hogy mennyire nem lehet, az bizonyítja legjobban, hogy tisztán lélektani alapon épül föl az a magyar jelentéstani rendszer, amely már nem tipizálás, hanem szigorúan deduktív alapú osztályozás, a jelentésváltozások körének rendezett és teljes kifejtése. Ez a rendszer *Gombocz Zoltán* Jelentéstana, amely 1926-ban jelent meg, de sem Weissgerber, sem Stern, sem Bloomfield, sem Palmer, sem Carnap nem vettek róla tudomást.²¹ Pedig a gondolatmenetében sok közös vonás van a Sternével, hiszen mindketten a funkcionális szemléletet vitték át a jelentéstan területére. Csakhogy Gombocz a jelentésen nem a névhez fűződő képzettartalmat értette, hanem név és képzettartalom viszonyát, azt a kölcsönös asszociációt, amely az „asztal“ szót a „Tisch“ lelki képével összefűzi s amelynek segítségével egymást kölcsönösen felidézlik. Így alakul át a jelentés viszonyfogalommá. Ez a viszony akkor változik meg, ha a névhez új értelem vagy az értelemhez új név járul. A régi és az új név, illetőleg a régi és az új értelem közt fönnálló asszociáció lehetett hasonlósági és érintkezési. A hasonlóság alapulhatott közös jegyeken és közös hangulati elemeken; az érintkezés lehetett szimultán és szukcesszív. Így kerekedik ki szerves egésszé ez a lélektani megalapozású jelentéstani rendszer, amely megint megmutatta azt, amit Steinthal már

¹⁸ A jelentésváltozások társadalmi vonatkozásaira l. A. Meillet: *Comment les mots changent de sens* (Linguistique historique et linguistique générale, Párizs, 1926 : 44k.) és C. Nyrop: *Linguistique et histoire des moeurs* (Párizs, 1935). — A conteszt-elméletet legújabbban J. A. Richards dolgozta ki. (*The Philosophy of Rhetoric*, London, 1936.)

¹⁹ H. Paul: *Prinzipien der Sprachgeschichte* (Halle a S., 1920^s) 87k; bírálatára l. Gombocz Z.: *Jelentéstan* (A Magyar Történeti Nyelvtan Vázlata IV, 1926) 53.

²⁰ *Die Bedeutungslehre — ein Irrweg der Sprachwissenschaft* (Germanisch-Romanische Monatsschrift XV, 161).

²¹ Gombocz a maga rendszerébe persze beledolgozta Wundt Völkerpsychologie-jének számos értékes gondolatát (v. ö. *Jelentéstan* 58). Wundt rendszerének ismertetésére l. Gombocz Z.: *Nyelvtörténet és lélektan*. Wundt néplelektanának ismertetése (Nyelvészeti Füzetek 7, 1903).

nyolcvankét évvel ezelőtt hirdetett: a nyelvtudomány nem a logikától, hanem a pszichológiától kapja szempontjait és módszereit, mert a nyelv nem logikai termék, nem normatív értékrendszer, hanem lélektani tények, egyéni és társaspszichológiai erők közös eredője.

Ullmann István.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

HARTMANN, NICOLA: *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*. Berlin, 1936. Verlag d. Akad. d. Wiss. 47. 1. (Abh. d. Preuss. Akad. d. Wiss. Jg. 1936. Phil.-Hist. Klasse. Nr. 5.)

Filozófia-
történet.

A kiváló szerző akadémiai előadásában egy általa követelt filozófiatörténet eszméjét fejt ki rendszeresen. Ismeretes és többször hangoztatott álláspontját (l. pl. a *Systematische Philosophie* s i. t. erre vonatkozó fejtegetéseit) helyezi elvi alapokra. Hartmann szerint a filozófia historikusának — mint ahogy az az egyes szaktudományok történetírói számára természetes — tudományának a történet folyamán való haladását, az egyes problémák megoldásában mutatkozó fejlődését, azaz a gondolatműnek az igazság eszménye felé való egyenesvonalú közeledését kell bemutatnia. Az ilyen értelemben felfogott filozófiatörténet, mint problémátörténet, merőben új mind a mult századbeli historizmus, mind pedig a szellemtudományos történet szemlélet látásmódjával szemben: a bölcelet multjában nem csupán időbelileg egymásmellé sorakozó rendszerek vezetőgondolatait akarja megvilágítani, vagy pedig azok alakulását a kor szellemiségét mozgató eszmékből megérteni, hanem a filozófiai eszmék folytonos fejlődésének kinyomozását tartja feladatának. A filozófia rendszereinek egymásutánja nem azonos a problémák értékes megoldásainak történetével: a filozófus munkájának a tudomány haladásának szempontjából való jelentősége nem éppen rendszerének alapgondolataiban található. A filozófiai rendszerek története inkább csak a filozófiai tévedések története.

Hartmann jól látja, hogy az általa követelt filozófiatörténet sorsa a puszta historikus kezébe nem tehető le; a problémátörténet megírása csak a szisztematikus gondolkodótól várható, aki előtt a problémák nemcsak a mult tényei, hanem egyúttal a jelen megélt valóságai. Ezzel pedig az előítélet nélküli történetírás ideológiájával szemben az értékelés nemcsak megengedett, hanem egyenesen megkövetelt módszeres lépéssé is lesz. Nem tudjuk szerzővel együtt hinni, hogy ez a szubjektív történetírás valóban megszüntetné azt a zavart és az ebből adódó didaktikai nehézséget, amely a mai filozófiatörténetírás következtében a multban való eligazodást annyira megnehezíti. Emellett pedig nem látjuk bizonyítottnak a bölceleti gondolat egyenesvonalú gazdagodásának tételét. Mindezek következtében a Hartmann-féle filozófiatörténet — elismerjük — lehetséges történet szemlélet, de semmiesetre sem maga a filozófiatörténet:

Faragó László.

KERÉNYI, KARL: *Apollon*. Studien über antike Religion und Humanität. Wien—Amsterdam—Leipzig, 1937. Franz Leo & Co. 281 l.

A görögségről él bennünk általában egy kép, amely jórészt a neohumanizmus örökségeként jutott ránk és amelybe ennek a mozgalomnak

kimagasló képviselői és a mozgalomhoz közelállók mindazt a luciditást belevitték, amely az északi ember sóvárgásának tárgya. Ez a kép később, a XIX. század második felében, mindinkább eltorzult és felszínessé vált; a mélyebb vonások rajta jelszavakká váltak: harmónia, derű, normalitás és naturalizmus művészetben, filozófiában és nem utolsó sorban vallásban voltak a jegyek, amelyekből ez a kép mintegy „összerakódott”. Nem voltak talán igazak ezek a vonások? Mind igaz, ámde velük a görögségnek éppúgy, mint a latinitásnak, igazi lényegét mégis elhibázzuk: sem a neohumanizmus esztétizáló, sem a pozitivisztikus filológia részletező, akribéias szemléletmódjával azt, amit az antik lét, mint emberi (s egyben isteni) megnyilvánulás önmagára állítva és viszonyítatlanul jelent, meg nem ragadhatjuk. Nietzsche mindenesetre már rákalapált ennek a képnek egyre inkább megmerevülő és elnyűtten ható formáira, amikor más előfeltevésekből — a sors felől — nyúlt az antik szellem lényegéhez, a humanitásnak olyan jegyeire mutatva rá, amelyek korántsem erről a *more philologico* megszerkesztett kimértségről tanuszkodnak. Ámde Nietzsche az apollói-dionysosi principiumok szemszögéből nagyon is „zeneileg”, vagyis romantikusan látta a görögséget (mert ugyan mi egyéb nála az apollói aspektus, mint a dionysosi ittasság lenyűgözöttségében az álom oldottsága?), — tehát éppoly egyoldalúan, mint ahogy végeredményben egyoldalú volt a Goethe—Humboldt-körnek plasztikus szemlélete a naiv-szентimentális ellenpár alkalmazásával.

Ami Kerényi görögség-szemléletét mindenekelőtt kitünteti, az ennek a szemléletnek *teljessége*. Nem esztétikai akarattal közeledik tárgya felé, világ- vagy sorsprincipiumokká formálva esztétikai principiumokat, mint a német klasszikusok és romantikusok és maga Nietzsche is, hanem vallásos akarattal, vagy ahogy ő maga mondja: egzisztenciális áhítattal. Szempontokat ezért (a hagyományos értelemben) hasztalan keresnénk nála: ezek itt legfeljebb módszeres segédeszközök, de nem az értelmezés konstruktív tényezői. Ezzel azonban még korántsem esik Kerényi az ellenkező végletbe, az óvatosság és elfogulatlanság nem zsugorodik össze nála a puszta ténymegállapításra, mint a kritikai filológia programjában. Kutatásainak biztonsága mindenesetre a tények és források hiánytalan és fölényes ismeretén alapszik; igazi meggyőző ereje mégis elvi látásából fakad, amely kitágítja megértő és megértető készségének határait. Csakhogy ezek az elvek nem kívülről-hozottak, hanem magának a görög szellemnek termékei, t. i. a platoni ideák, amelyek úgy lényegeseítik kifejtéseit, mint ahogy az istenek lényegeseítik magát az antik valóságot. De viszont figyelemreméltó, hogy magukat az ideákat sem későbbi továbbfejlődésükből, tiszta logifikációjukból, hanem magából a görög valóságból értelmezi. A platoni *parusia* elve tulajdonképpen az, ami Kerényi egzisztenciális gondolkodását leginkább jellemzi: a szellemi, jelentésszerű összefüggések megpillantása a valóságban. Ebben tér el éppen a Heidegger-Jaspers-féle egzisztencializmustól (amely-

lyel egyébként sok rokon vonás fűzi össze), de viszont ebből a szempontból hasznosítja kitűnően a modern fenomenológia és kultúrmorfológia eljárását és eredményeit. Ez a sokoldalú fogékonyság biztosítja éppen szemléletének átfogó erejét, ezzel válnak fejtegetései az antik lét legteljesebb hermeneutikájává.

A könyv tanulmányok gyűjteménye az antik mithosz, irodalom, tudomány, táj és életforma köréből. Aki a megszokott érdeklődéssel közeledik feléje, amellyel ma általában könyvet veszünk kezünkbe, azt véli talán, hogy filológus fejtegetéseivel áll szemben s ha az írói teljesítmények iránt is van érzéke, egy egészen eredeti szellem ragyogó invencióját fogja becsülni benne. A könyv azonban sokkal többet tartalmaz szellemes és újszerű megoldásoknál. Aki mélyebben belehatol, azt a Pascal említette meglepetés fogja érni: írók keresve, embert talál benne. Az *embert*, akit minden egyéni vonásán túl a lét legmélyebb kérdései izgatnak és aki éppen az antikvitásban, mint az emberi lét kiteljesedett formájában keres ezekre feleletet. Ez fűzi szép egységgé a különböző tárgyakról szóló könyvet és teszi filozófiává a szónak éppen tiszta görög értelmében. Mert az irodalmi, mithikus, táji stb. kérdések taglalásából az embert a maga létének gyökerében érintő élet- és halálkérdések feslenek ki. Hogy közelebről hogyan végzi ezt Kerényi, azt rövid ismertetés keretében bemutatni nem lehet: minden reprodukció elapósítással volna egyértelmű. Az ilyen egzisztenciális fejtegetésekre leginkább áll, amit könyvének egy helyén maga Kerényi idéz Platonból: a filozófus számára áttetsző világosságot jelent, a közönséges szemeknek vakotsétséget. Az Athenaeum olvasói egyébként is ismerik eljárását: a könyv legszebb fejezetei közül kettő (Halhatatlanság és Apollonvallás, Valláslélektan és antik vallás) e folyóiratban jelent meg először.

Aki a könyvet szerzőjével együtt-filozofálva olvassa (és bizonyval újra és újra olvassa), nem zárkozhatik el a benyomás elől, hogy a kép, amely címlapját ékesíti, a Veii Apollóé, több, mint tárgyra-utalás és szimbólum. Ez az Apolló lenyűgözően vonzó és nyugtalanító egyben. A könyv is ilyen. Vonzó, mert szerzője nemcsak a gondolkodás művésze, mert minden lapjáról és minden sorából a Veii Apolló átszellemült tekintete néz reánk, hanem művésze a szónak is. Számára a szó szent. Nem bálvány, hanem szakrális tény, mint a többi valóság. De ugyanakkor nyugtalanító is, mint a Veii Apolló farkasmosolya, mert szinte ijesztően látja a lét rejtett rétegeit, ahová szemünk csak a nagy válságok pillanataiban férkőzik le. S teszi ezt nem misztikus fordulatokkal, hanem mindig racionális eszközökkel, a „szellemiség mosolyával“, híven ebben is a klasszikus görög magatartáshoz. S vajjon a kiegyenlítetttség helyett nem éppen ebben a szellemi nyugtalanságban és nyugtalanító szellemiségben kell-e látnunk az igazi humanitás lényegét?

Prohászka Lajos.

GRABMANN, MARTIN: *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός*. München, 1936. Bayer. Akad. d. Wissensch. 107 l.

Aristoteles szerint az ész, az emberi νοῦς, képes ugyan az immanens εἶδος, a konkrét tárgyakban megvalósult változatlan „forma“ megismerésére, de csak úgy, hogy benne két különböző képességet tételezünk fel: a passzív észen kívül, amely a formát a megismerő öntudathoz veszi fel, ú. n. „aktív észre“ is van szükség, amely az érzékek által szolgáltatott anyagot „megvilágítja“ és a bennük rejlő szellemi valóságot, a formát, mint „νοητόν“-t, kiemeli és a passzív ész részére megismerhetővé teszi. Ez a νοῦς ποιητικός. A neoplatonikus filozófia hatása alatt már az arabs filozófiában is néha úgy értelmezték Aristotelesnek ezt a felfogását, mintha a νοῦς ποιητικός nemcsak *lehetővé tenné* a passzív ész részére a konkrét valóságban adott fogalmi tartalmak megismerését, hanem, a platonikus idea-megismerés módjára, *magukat a tartalmakat* közvetítené a passzív észnek. Ebben a felfogásban a νοῦς ποιητικός az ideavilág és a passzív ész között létesítené a kapcsolatot. A bázeli quaestio, amelyet Grabmann itt közöl, ennek a gondolatmenetnek egy érdekes folytatásával foglalkozik. Ha a megismerés abban áll (mondia Freiburgi Dietrich, a „magister Theodericus“, akivel a quaestio behatóan foglalkozik), hogy a νοῦς ποιητικός, amely önmagában teljes és tökéletes megismerés (intellectus per essentiam), belevilágít a passzív észbe, akkor az örök boldogság, a visio beatifica, amelyben a legfőbb lényt, az Istent, legteljesebben megismerjük, nem lehet más, mint a νοῦς ποιητικός *teljes és korlátozatlan* tevékenysége. Az örök boldogság principiuma, a teljes megismerés képessége tehát állandóan bennünk van, de elrejtve (in abditio mentis) és az örök boldogság akkor valósul meg, amikor ez a principium az ember öntudatában, a passzív észben is teljesen érvényesül. Ez a felfogás hidat ver a XIII. századbeli, ú. n. averroista aristotelizmustól a XIV. század német misztikájához, a „Seelengrund“ és „Seelenfünklein“ elméleteihez, amelyekkel különösen Meister Eckhartnál találkozunk, és melyek kialakulásában szintén Freiburgi Dietrich tanítása nagy szerepet játszott. A quaestio tárgya ennek folytán az a kérdés: Utrum beatitudo consistat in intellectu agente? Az ismeretlen szerző (Grabmann megállapítása szerint 1308 és 1323 között írhatott) először a különböző nézeteket sorolja fel, amelyek az intellectus agensre vonatkozólag találhatók a filozófusoknál és a teológusoknál (ez az összeállítás filozófiatörténeti szempontból rendkívül érdekes áttekintést nyújt) és végül Aquinói Szent Tamás mellett és az averroisták és Freiburgi Dietrich ellen foglal állást. Ennek alapján a kérdést nemlegesen dönti el.

Grabmann bevezetése nemcsak a középkori értelmezésekről számol be, amelyekben a νοῦς ποιητικός fogalma részesült, hanem a legújabb korig követi az aristotelikus ismeretelmélet interpretációját, egészen

Brentano-ig és Jaegeirig, és így tájékoztatást nyújt a probléma történetéről Aristoteles korától egészen a mai korig.

Ivánka Endre.

GEDENKSCHRIFT zum 400. Todestage des Erasmus von Rotterdam. Hrsg. von der Historischen und Antiquarischen Gesellschaft zu Basel. Basel, 1936. Braus—Riggenbach. 325 l.

Ez a húsz értékes tanulmányból álló emlékkötet jele annak, hogy Erasmus alakja a tudományos közvéleményben kezd napjainkban ismét népszerű lenni. Nem kritikátlan rajongók műve, mint a legtöbb hasonló emlékkönyv, hanem objektív és kritikai szempontú szaktudósok alkotása. Első helyen kell említenünk P. S. Allen-nek, a kiváló Erasmus-kutatónak posthumus tanulmányát (*The young Erasmus*), amely rövidsége ellenére is bővelkedik új életrajzi adatokban. J. Huizinga a nagy humanista hazaszeretetének kérdését vizsgálja nagy alaposággal (E. über Vaterland und Nationen). Kár, hogy Oláh Miklósnak Erasmussal való levelezését nem ismerteti (eddig még nem jelent meg az Allen-féle *Opus epistolarum*-ban): a magyar főpap leveleiben ezt a témát állandóan érinti, egyrészt a török veszedelem aktualitása, másrészt a magyaroknál mindig önként fakadó hazaszeretete folytán s ezzel Erasmust is gyakran hasonló megnyilatkozásra bírja.

Filozófiai szempontból legérdekesebb W. Kaegi értekezése (E. im XVIII. Jahrhundert), amelyben — hibáztatva a pszichológizáló gyors-szinthéziseket — Nietzsche-nek ismert Petrarca—Erasmus—Voltaire párhuzamát vizsgálja meg filológiai apparátussal. Voltaire csupán a szatíraíró látja Erasmusban s nem ismeri alaposan. Annál érdekesebb Herder állásfoglalása, amennyiben egyrészt kétségkívül Erasmusra támaszkodik a német klasszika humanitás-eszményének megfogalmazásában, másrészt azonban Hutten-tanulmányában a közelgő romantika szellemének megfelelően elítéli „a félénk Erasmust, aki mindig szárazon és vízen is akart egyszerre élni“. A filozófiatörténeti kutatás, ha vállalja a munka filológiai nehézségeit, e téren kétségkívül értékes összefüggésekre bukkanhat Kaegi kezdeményezése nyomán. — G. Jung Vives-szel, A. Ruegg Morus Tamással von sokszor találó párhuzamot.

Magyar vonatkozásban közvetve fontos B. Croce (E. e gli Umanisti Napoletani) és közvetlenül D. Cantimori tanulmánya (*Note su E. e la vita morale e religiosa italiana nel secolo XVI.*). R. Liechtenhan (*Die politische Hoffnung des E. und ihr Zusammenbruch*) érdekesen mutat rá, hogy a középeurópai kérdések mennyire érdekelték a nagy humanistát, hogy a török ellen indítandó háború mennyire szívügye volt s hogy milyen jól ismerte az itteni állapotokat. Juhász László Oláh Miklósnak E. halálára írt elégiáit közli s azok keletkezésének körülményeit vizsgálja. (*De carminibus Nic. Olahi in mortem Erasmi scriptis.*)

A kötetet theologiai és filológiai tanulmányok gazdagítják ezeken kívül és szaktudományos vonatkozásaik mellett Erasmus sokrétű egyéniségének a teljesebb megismeréséhez is sok adalékot nyújtanak. Az emlékkönyv komoly értéket képvisel mindazon tudományok számára, amelyeknek történetében a nagy humanista munkássága maradandó nyomot hagyott.

Mátrai László.

MEINHOLD, PETER: *Rousseau's Geschichtsphilosophie*. Tübingen, 1936. Mohr. 35 l. (Philosophie und Geschichte 60.)

E tanulmány azt a tételt kívánja bizonyítani, hogy Rousseau történetfilozófiája a kereszténység történetének szemléletéből nyert filozófiai eszméknek a világfolyamatra általában való alkalmazása, vagy mint szerzőnk mondja: az eredetileg nem a szekuláris történetre vonatkozó kategóriák szekularizálása. Ismeretes, hogy Rousseau szerint a kereszténységet univerzálissá az tette, hogy az a legészszzerűbb vallás: Krisztus, a nagy és fenkölt erkölszprédikátor tanításai csupa észszerű igazságok. A kereszténység ősellapota valamiképpen a romlatlan, „természeti” létre emlékeztet. Ezek az idők az ősi egység, a dogmáktól meg nem rontott tiszta hit, a tudománytól és civilizációtól el nem ferdített szent jámborság napjai; hiszen „az a nép, amelyet Isten kiválasztott, sohasem ápolta a tudományt”. Az egyház története azonban a romlás, a hanyatlás története és ez a pusztulás ott kezdődik, amikor a kereszténység önvédelemre kényszerül, amikor a hit tételekbe merevedik és a tudás a hitet megöli, amidőn tehát „mindnyájan doktorokká lettünk és megszűntünk keresztények lenni”. Ezt a kultúraellenes pesszimizmust szekularizálja aztán szerzőnk szerint Rousseau a történet szemléletre általában, amely szerint a tudomány és a művészetek haladása a természetes erkölcsök gyengülését, lassú pusztulását okozza: a történet mindig a civilizációtól meg nem rontott „lelki szegényeket”, a tiszta balgákat igazolja. — De vajjon valóban szekularizált eszmék ezek? Nem megfordított-e az eszmék vándorlása? Szerintünk eme történetfilozófia tanításait inkább Rousseau alapintuíciónak egyenes folyományaiként kell tekinteni és az egyház történetére vonatkozó nézeteit — hogy Meinhold terminológiáját visszafordítsuk — inkább azok kanonizációiként foghatjuk fel.

Faragó László.

REICH, KLAUS: *Rousseau und Kant*. Tübingen, 1936. Mohr. 28 l. (Philosophie und Geschichte 61.)

Reich tanulmánya a francia pozitivizmus és a német idealizmus filozófiatörténet-írásának azt az állítását cáfolja meg, amely szerint a kanti erkölcsi autonómia a Rousseau-féle államelmélet liberté civil-jének egyenes folytatása lenne. Rousseau a korlátozatlan természeti szabad-

sággal szemben a polgári szabadságban, az egyénnek az ön maga számára állított törvény iránti engedelmisségében látja az igazi szabadságot (l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté). Amde annak ellenére, hogy a fiatal Kant Rousseau erkölcsbölcseletéből kétségkívül sokat tanult és az Émile szerzőjét az anthropológiai etikában tanítójául ismerte el, mégsem állítható, hogy — amint azt a francia erkölcsfilozófia hirdette — Rousseau a Gyakorlati Ész szerzőjének előfutárja. Hiszen az erkölcsi autonómia fogalmában nemcsak a maga-szabta törvényhez való spontán engedelmisség jelentése rejlik, hanem — ami a lényeg — az erkölcsi törvény abszolút érvénye is. A pusztá államerkölcs fogalma sohasem vezethet Kanthoz, az egyetemlegesen kötelező imperatívuszhoz: a törvény iránti engedelmisségre vonatkozólag a büntetéstől való félelem éppen elégséges magyarázó alapul szolgál. A Gyakorlati Ész Kritikájával elejti Kant a Shaftesbury-Rousseau-féle erkölcsi intuicionizmust. sőt a kezdetben Rousseauval megegyező anthropológiai optimizmusa is megváltozik: az ember természettől fogva rossz és ez az új belátás igazolja most már egykori tanítójával szemben a kultúrát. Az emberiségnek igenis szüksége van a kultúrára, mint fejlődése végcéljának, a moralitás állapotának eléréséhez vezető nélkülözhetetlen segítőeszközhöz.

Farugó László.

MÜLLER, GUSTAV E.: *Amerikanische Philosophie*. Stuttgart, 1936. Frommann. VIII, 303 l. (Frommanns Klassiker der Philosophie, XXXI.)

Hogy, hogy nem, szakkörökben — itthon is, a kontinentális külföldön is — általában néve még mindig csak néhány északamerikai gondolkodó munkásságát ismerik. Ezek sorában első helyen van William James, azután Royce, J. M. Baldwin és Emerson, esetleg Dewey és Santayana. Vagyis főleg azok, akiknek műveit németre vagy franciára lefordították.

Mi az oka, hogy a kontinentális Európában alig-alig vesznek tudomást az északamerikai bölcészeti elmélyedés kialakulásáról? Nyilván a nyelvvel való nehézség, részben az amerikai gondolkodás sajátossága, legfőképpen azonban a szellemi kapcsolatok fogyatékosága. Így esett meg, hogy a bölcselet történetének kézikönyvei bizony nagyon mostohán bánnak vele. Az *Ueberweg* tizenegyedik kiadásában — amerikai szerző tollából! — tizenkilenc oldalon foglalja össze ismertetését (IV. rész, 1916, p. 631—649). A következő kiadásban G. C. Cell mindössze alig ötven oldalas áttekintésben vázolja az egyes gondolkodókat és irányokat (12. kiadás, V. rész, 1928, p. 368—413), noha elég forrástanulmány állt már rendelkezésére. Közben *Ruggiero* festett nagyon is hűzagos képet egyes irányokról úgy, hogy egészként fogta fel az angol és amerikai filozófiát (*La filosofia contemporanea*, Bari, 1920, vol. 11., p. 1—87: *La filosofia anglo-americana*). Ezenfelül a sokrétű amerikai

gondolkodás kiemelkedőbb mozzanatairól néhány folyóirat-cikk, régebben különösen *Thilly* és *Ceulemans* francianyelvű összefoglalása tájékoztatótt. Irányzatai közül közvetve legjobban a pragmatizmust ismerjük, mert annakidején jókora német és francia irodalom alakult ki körülötte. Legújabb fejlődése viszont alig hagyott nyomot az európai gondolkodásban, jóllehet már *Külpe* felhívta a figyelmet az amerikai neorealisták híres munkaközösségére (*Die Realisierung*, 1. Band, 1912, p. 1.). A háború után az azóta megszűnt *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1931 és 1932-ben három alkalommal is adott részletesebb összefoglaló könyvismertetések, a *Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie* pedig 9/10., 11/12., 17/18. és 21/22. füzetében (1926—1930) közölt az angollal együtt amerikai bibliográfiát.

Persze, más helyzetben van az angolul tudó bölcsepsz. A sok amerikai folyóiraton kívül a kéthetenként megjelenő *The Journal of Philosophy* kitűnő könyv- és folyóiratszemléjével, valamint teljes bibliográfiájával kimerítően tájékoztatja az amerikai gondolkodás minden eseményéről. S maguk az amerikaiak több monográfiában próbálták bölcséleti törekvéseiket összefoglalni. Csakhogy egyik sem üti meg az *Ueberweg* vagy *Bréhier* általános mértékét. A legalaposabb közülük *W. Riley* két könyve (*American Philosophy, The Early Schools*, 1907, ez Emersonig terjed és *American Thought. From Puritanism to Pragmatism and beyond*, 1923, ez a legújabb iskolákkal is foglalkozik már). Jó tájékoztatásokat ad *V. Parrington* háromkötetes munkája is (*Main Currents in American Thought*, 1927—1930). És igen érdekes keresztmetszetet kapunk a *G. P. Adams* és *Wm. P. Montague* szerkesztette *Contemporary American Philosophy* két kötetében (1930). Bennök harmincnégy amerikai gondolkodó egy-egy bölcséleti kérdés tárgyalása során fejti ki filozófiai álláspontját. Általános tájékozódás szerezhető még a legújabb amerikai bölcseletről *A. K. Rogers* munkájából (*English and American Philosophy since 1800*, New-York, 1923) és *R. B. Perry* könyvéből (*Philosophy of the Recent Past*, New-York, 1926).

Ilyenformán az angol-szász gondolatvilágon kívül eső irodalomban *Müller* munkája az első önálló összefoglaló ismertetés az északamerikai bölcseletről. A szerző német-amerikai s *Oklahoma* államának egyetemén, *Norman*-ben, a filozófia tanára. Bölcséleti álláspontja hegelianus színvetű dialektikai idealizmus. Bár elismeréseméltó tárgyvilágossággal foglalkozik az egyes irányzatokkal, saját bölcséleti felfogása a vele szemben álló gondolkodók megítélésekor mégis befolyásolta, elsősorban a ma már szerteágazó neo- és kritikai realizmus ismertetésekor.

Az amerikai bölcsélet a puritanizmusban és német, valamint francia hatásokban gyökerezik. A *Pilgrim Fathers* 1620-ban hajóztak át az Újvilágba s magukkal vitték a kálvinizmus érzés- és gondolkörét. Száz esztendeig nem akadt közöttük rendszerező elme. Az első

Jonathan Edwards (1703—1758.) volt, vele kezdődik tulajdonképen a filozófia Észak-Amerikában. Müller a *Theizmus* című első fejezetben (p. 1—39) finoman kielemezi a puritanizmus lelkiségét és Edwards jelentőségét. S plasztikusan mutat reá azokra a forrásokra is, amelyekből az amerikai demokrácia politikai bölcsellete kezdetben táplálkozott. A következő korszak a *Deizmus és felvilágosultság* (p. 40—78) kora. Ezt Ethan Allen szembefordulása a puritanizmussal és a deista áramlat uralomrajutása, valamint Benjamin Franklin gyakorlati idealizmusa jellemzi. A német és francia bevándorlás révén ekkor már érvényesülni kezd az európai gondolkodás. Mindenekelőtt a felvilágosultság néven ismert áramlatok. Az alapot Bacon, Locke s Berkeley műveinek elterjedése veti meg. A legjelentősebb filozófus ebben a korban Samuel Johnson (1696—1772). Berkeley személyes varázsának hatása alatt az ismeretelméleti idealizmust honosította meg hazájában. A *Pantheizmus és idealizmus* (p. 79—171) fejezet William Channing keresztényszociális tanításával kezdődik és Josiah Royce (1855—) voluntarizmussal átszőtt intellektualizmusával végződik, amelyet romantikus idealizmusnak is szoktak volt nevezni. Ebben a fejezetben Müller jól jellemzi a német bölcsélet hatásának eredményeit, a St. Louis-iskola tanítását, valamint Ch. Peirce pragmatizmusát. Tudnivaló, hogy a pragmatizmus („a gondolkodás egynémely régi útjának neve“) három gondolkodó módszer-bölcsellete s tipikusan amerikai hajtása a filozófiának. Peirce a primitív, James a radikális pragmatizmus képviselője s kettejük között áll Dewey, a csikágói iskola feje. Az utolsó fejezet, a *Finitizmus* (p. 172—291), a perszonalizmus, a pragmatizmus, a realizmus és naturalizmus és az életfilozófia névvel összefoglalható irányzatokat írja le. Közben olyan gondolkodókra is kitér, akiket nem lehet valamely irányba besorolni. A legújabb kor is ide tartozik. És a fordulatosan megírt munkának éppen ez a gyöngye része, aminek egyik oka talán az, hogy a realizmus különféle iránya még mindig nem találta meg önmagát. All ez különösen a természettudományok megtermékenyítette gondolkodásra s a vallásbölcseletre.

Müller könyve minden bizonnyal igen jó s hasznos útmutató, mint első önálló monográfia a kontinentális Európában. Am, ha figyelembe vesszük, hogy a szerző német-amerikai s amerikai egyetem tanára, akkor joggal kifogásolhatjuk, hogy például a kritikai realizmust nem egészen két oldalon intézte el, de ugyanakkor huszonkét oldalon ismer-teti kritikai realistaként Santayanát és hallgat kezdeményező képviselőiről. Csak a bibliográfiában szerepelnek műveik. Hasonlóképen nem emlékezik meg a *The New Scholasticism* körül csoportosuló neoskolasztikusokról és a *Speculum* táborába tartozó kutatóknak az antik bölcseletet feltáró sok szép munkájáról. Ilyenfajta kisebb-nagyobb kifogásra különben még volna alkalom benne...

Cavallier József.

HESSEN, JOHANNES: *Die Geistesströmungen der Gegenwart*. Freiburg, 1937. Herder. 185 l.

Korunk szellemi arculatáról kívánt portrét festeni szerzőnk, a kölni egyetem katolikus filozófia-professzora. Műve azt a szellemi fordulatot állítja elénk, amely a századforduló óta egy új idealizmus nevében, mint a materializmus világképe elleni reakció mutatkozik. Az új világnézeti áramlatok hatását a tudomány, művészet, filozófia és a vallásos élet mozgalmain belül szemlélteti.

Hessen igen szerencsésen a természettudomány világnézeti fordulatának bemutatásával kezdi. Szinte érzi, hogy a természettudomány mechanisztikus világképének további egyeduralkodása — mint ahogy az a múlt század második felében volt — minden idealisztikus kezdeményezést csak merő szellemi játékká, a valóság síkjától elszakadt, megalapozatlan „a priori metafizikává” süllyesztene: csak a materialisztikus-mechanikai felfogásnak éppen a természettudomány határain belül való elejtése ad igazi alapot a szellem valamennyi területén a materializmussal való leszámolásra. A kiindulópont helyessége azonban nem kárpótolt azért, amit a továbbiaktól várunk és amivel szerzőnk adós marad. A problémáknak mindig csak felszínén mozog, azok mélyére sehol sem hatol. Emellett munkája időben és térben egyaránt korlátolt. Sokszor úgy érezzük, hogy nem annyira a ma, mint inkább a tegnap problémáiról beszél. Vajjon a pszichológia legmaibb és legexisztenciálisabb kérdése-e a kísérleti lélektan a szellemtudományok pszichológiával való szembenállása? Vajjon a szellemtudományok problematikája lezárulhat-e Spengler cáfolatánál? Itt jutunk egyúttal a munka térbeli korlátaival: szerzőnk a német világ határain kívül eső szellemtörténeti jelenségekről nemigen látszik tudomást venni. Igaz, hogyha már a német kultúrfilozófiai mozgalmakkal sem foglalkozik, nem meglepő, hogy ezeknek a mozgalmaknak egyéb európai megnyilvánulásait sem méltatja figyelemre: Huizinga nevére pl. még csak egy árva jegyzet sem utal. Ezzel szemben húsz oldalt fordít arra, hogy az 1931-ben megjelent Dichterglaube nyomán jelentéktelen és ismeretlen német költőknek hitükről való önvallomásait reprodukálja. Ez viszont — azt hisszük — ma Németországban nem időszerű.

Amde épp ez a pont az, ahol Hessen művének egyedüli igazolását találhatja. Mert ha a filozófus nem is nagyon értékelheti fáradozásait, a keresztény világ annál inkább csodálhatja az új német hit ellen Krisztus nevében való bátor fellépését. A vér kultuszával szemben a vallásos életnek úgy az egyházon kívüli, mint a katolikus és protestáns egyházakon belül való elmélyülésére utal. Krisztusra tekint, aki a világban már nem válhatik otthontalanná, aki ma már az indiai országutakra is eljutott...

Faragó László.

BAUCH, BRUNO: *Grundzüge der Ethik*. Stuttgart, 1935.
Kohlhammer. VIII, 327 l.

Ethika,
szociológia.

Bauch eleinte főleg az elméleti filozófia problémáival foglalkozott és csak később merült bele a gyakorlati filozófia alapvető kérdéseinek vizsgálatába. Közben meglátta a különböző filozófiai problémák szoros összefonódását. Ennek jelentőségét fenti művében is erősen hangsúlyozza. Emellett ellene van a tisztán üres fogalmi elvonásoknak; a dolgokat mély analízisük után ismét szintheticus egységbe foglalja és így megadja azok eredeti karakterét.

A valóság és érték problémája alkotja a gerincét minden igazi ethikai vizsgálódásnak. Így van ez Bauchnál is. Cselekvéseink, passzív magatartásunk, egész életünk, jóllehet ezek a valóság síkján terülnek el és mindig konkrét egyediséget jelentenek, kifejezésre juttathatnak, realizálhatnak bizonyos értékeket és ezáltal maguk is értékesek lesznek. Annak hangsúlyozása azonban, hogy a valóság csak kifejezésre „juttathat”, „realizálhat” bizonyos értékeket, de ezt nem szükségszerűen kell megtennie, arra mutat, hogy a valóság nem mindig érték is egyúttal, habár érték-nélküliséget, jelentés-nélküliséget is mindig csak bizonyos értékekre való vonatkozásban jelenthet. Másrészt, „dass der ethische Wert in die konkrete und individuelle Fülle des Lebens muss eingehen können, das besagt... gerade, dass er noch nicht im Leben selber liegt“. (13. l.) A valóság oldaláról így jutunk a probléma magvához.

A másik oldalról szemlélve a kérdést, megállapítja B., hogy az ethikai értékek egyetemes és objektív, azaz abszolút érvényességgel kell rendelkeznie. Ezért gondolja élesen elválasztandónak a cél és az érték fogalmát, még akkor is, ha a cél nem szubjektív, hanem objektív, azaz az erkölcsi értéknek megfelel. De ugyanakkor összeköti a kettőt, annak kiemelésével, hogy az erkölcsi érték realizálása csakis célkitűzések útján történhetik. Valójában a célnak és az értéknek egymástól való elválasztása különböző nézőpontok eredménye, amelynek felismerése, nézetünk szerint, a valóság és érték problémájára nézve nagyjelentőségű. Éppen ezért csak sajnálhatjuk, hogy B. ezen a ponton elég szűkszavú maradt és a szubjektív és objektív, abszolút és relatív értékek behatóbb vizsgálatába nem igen bocsátkozik. Az ethikai érték érvényességi körén belül az író azonban annál élesebben rámutat arra a fontos különbségre, amely az érték tiszta érvénye és az érték feladat-jellege között fennáll. Ez utóbbi sajátosságában az erkölcsi érték u. i. mindig a valóságra vonatkozik, attól megvalósulást követelve. Az erkölcsi érték mint „Sollen“, tiszta érvényének megőrzése mellett, felteszi tehát oly valóság lehetőségét, amelyen keresztül realizálódhatik. Az érték, mint feladat sohasem lehet valósággá, mert ebben az esetben megszűnnék feladatjellege. Annak a fentebb említett ellentmondásnak, hogy t. i. a valóság egyrészt érték, másrészt nem érték, a feloldása B. szerint éppen abban áll, hogy a valóság

az erkölcsi érték mint feladat által meg van határozva. Az eszme a valósággal szemben tehát regulatív és konstitutív szerepet tölt be egyszerre.

B. a kanti felfogással szemben az értéknek mint „Sollen“-nek jelentését kiterjesztett értelemben veszi. A parancson kívül bizonyos sajátos értelemben vett követelményt is belevon annak keretébe. Ez a gondolata, amely határozottan gondolkozásra késztet, rányomja bélyegét egész vizsgálódására. Alapja abban rejlik, hogy az erkölcsi érték egyrészt az értékek, másrészt az egyének jellemének totalitására vonatkozik, középhelyet foglalva el a kettő között. Mindennek megfelelően az etikai princípiumnak három alapformáját veszi fel, amelyek belsőleg szorosan összefüggenek és egymást kölcsönösen feltételezik. Közöttük az akarat-követelmény (Willensforderung), amely a kanti kategórikus imperatívusnak felel meg, játssza a vezető szerepet. Kanttal szemben felhossa ugyan, hogy az akaratból a külső cselekvési magatartás elválaszthatatlan, de egyben elismeri, „hogy a következmények egészét nem róhatjuk az akarat terhére.“ (120. l.) Az akarat-követelmény mellett áll a lényeg-követelmény (Wesensforderung) és a hatáskifejtés-követelménye (Wirkensforderung). Ez utóbbit hipotetikus- vagy kultúr-imperatívusznak is nevezi. A lényeg-követelmény és a hatáskifejtés-követelménye közötti „különbség az alanyra vonatkozás különbözőségéből áll“. (131. l.) Míg az előbbi az alanyra mint egészre vonatkozik és sohasem parancs, addig az utóbbiban kifejezésre jutó parancs tekintettel van az egyén konkrét adottságára és bár mögötte is az értékek egész világa húzódik meg, őt mégsem ez az értékegész, hanem annak csupán bizonyos részterülete jellemzi. Annak ellenére, hogy hajlam és kötelesség különböznek egymástól, a hajlam éppen a hatáskifejtés-követelményén keresztül kötelességgé válhatik, azaz a hajlam követésének kötelességévé. Ezeket a követelményeket határozott tartalommal meg kell tölteni azonban B. sem tudja, mert az amit ő annak nevez voltaképpen nem egyéb formái összefoglalásnál.

Az erkölcsi érték a személyiségen keresztül, amelynek megvalósítása maga is követelmény, véges észlényekre, személyekre irányul, azoktól megvalósítást követelve. A személyiség viszont nem egyéb, mint „a magát értékre és feladatra vonatkoztatni tudó öntudat“ (85. l.), amely az értékeket az érzelm világán keresztül ragadja meg. Az ember társas természetének megfelelően ugyanazok az értékek, amelyek a személyiségen keresztül a személyre irányulnak, más dimenzióban a közösség gondolatán keresztül a társadalomhoz szólnak. Ezzel kapcsolatosan felmerül a szabadság mibenlétének kérdése. Ezt a kérdést B. abban a szellemben oldja meg, amelynek megfelelően a szabadság az értékekkel szemben való szabad állásfoglalást, azoktól való meghatározottságot jelent és amely szabadság, éppen a beszámíthatóságra való tekintettel, az okozatos lét világát is magába zárja.

Rámutat a szerző a nemzet, az állam, a jog, a család és az iskola erkölcsi jelentőségére is. Ezeket a problémákat azonban meglehetősen egy-

oldalúan tárgyalja. Bauch filozófiája, bár a kanti formalizmus kereteiből teljesen kitörni nem tud, erős elhajlást mutat Fichte és Hegel filozófiájának irányában.

Horváth R. Károly.

ERDEY, FRANCISCUS: *Ethica seu philosophia moralis*. (Synopsis Philosophiae scholasticae. VII.) Budapest, 1936. Gergely. 321 l. + 1 tabella.

Erdey nyolc kötetre tervezett szinopszisának most megjelent kötete, az Ethika, hasonló célokat valósít meg és nagyjából azokat az értékeket is mutatja, mint az Athenaeumban már ismertetett, 1934-ben megjelent Logika. Bizonyos szempontból azonban az Ethica értékesebbnek mondható, mint a Logika. Következetesebben valósítja meg a skolasztikus programot: vetera novis augere et perficere. Nevezetesebben nagyobb szerepet juttat a modern gondolkodók ismertetésének, a történeti részeknek, és meg tudja találni a skolasztikus erkölcsbölcseletnek a modern, realista értékethikákkal, így főleg Pauler és még inkább Brandenstein ethikájával való kapcsolatát.

Művének első részében bevezetőt ad, itt különösen értékesek történeti összefoglalásai. Ezután sorra veszi az erkölcsbölcselet fő kérdéseit: a normáról, célról, erkölcsi eszményről, boldogságról szóló tanításokat. (II. rész.) Majd az erkölcsi élet pszichológiai oldalát veszi elemzés alá (III. rész.) Könyvének IV. részében az emberi cselekedetek erkölcsiségét vizsgálva a *moralitás lényegét* — a thomista iskola szellemében — végső fokon az isteni értelemmel, közelebbről az emberi recta ratio-val való viszonyban állapítja meg. Művének két utolsó részében a lelkiismeretről, az erényekről és a törvényről tárgyal, mint az emberi cselekedetek belső és külső formáló elveiről. Erdey könyvének áttekinthetőségét csak növeli a mű végéhez csatolt igen részletes név- és tárgymutató, valamint az egész ethika felépítését bemutató táblázat. Külön értéke Erdey művének az irodalomra való bőséges utalás. Minden fejezethez igen bő irodalmat közöl, néha túlságosan is részletes idézéssel.

Mindent összevéve Erdey Ethikája értékes terméke a skolasztikus tankönyvirodalomnak, de ezen túl a magyar filozófiának is. Alkalmas arra, hogy éppen latin nyelvénél fogva olyan országokba is eljusson és ott is tankönyvként szerepeljen, ahol különben nem vennének tudomást magyar szerzőről.

Gerencsér Istrán.

FREYER, HANS: *Pallas Athene*. Ethik des politischen Volkes. Jena, 1936. E. Diederichs. 128 l.

Azok az uralkodó értékcsillagzatok, amelyeket az utolsó félszázad eszmétörténete egymás után az értékek táblázatának élére állított, lépcsőzetesen felfelé emelkedő sorozatot mutatnak, anélkül, hogy eddig a legmagasabb fokot, a szellemi értékek rétegét elérték volna. A materializmus és hédonizmus a szervesetlen anyagot tartotta leghatalmasabbnak és az

érzéki gyönyört becsülte legtöbbre, az utilitarizmus a technikai értéket, a hasznosságot, a vitalizmus az életértékeket, és végül most, Freyer ez újabb munkájában a kiváló történetbölcselelő a politikumban látja a legmagasabbat.

Az elméleti beállítottság e könyvben nem adja fel ugyan teljesen az önállóságot és különállást a hatalomra törő akarattal szemben, de elismeri a saját alsóbbrendűségét. Szerzőnk nem osztja ugyan az anti-intellektualizmus félelmét, amely szerint amint az érzékek csalódásában kezdődik a megismerés, éppúgy csalódásban is végződik, és minél több igazságot nyerünk, annál inkább veszítjük el a valóságot, tehát épp a világosság a fátyol. Önmagának megvetése Freyer szerint körülbelül a legostobább dolog, amit az ész tehet. És mégis, nem az elméleti megismerést és szellemi beállítottságot tartja a legmagasabbnak, hanem a politikai bölcseséget és erényt. Pallas Athene ennek a veszedelmes, felrobbantó, nagyszerű és történetcsináló okosságnak sziruboluma, amint sisakkal és lándzsával előpattan. Freyer talán még jobban szeretné, ha kézigránattal, harcokcsikon és hadirepülőgépeken nyargalva pattanna elő, mert könyve, amikor lélekről és szellemről szól, legszívesebben a mérges gázokat, villanó acélt, a rendezett hadsorokból előtörő katonai támadást stb. szokta hasonlatokul használni.

Különösen hat még az ő mesterien kiváló szellem-rajzolásában is, amint megkísérli a lehetetlent: azonosítani egymással a politikai és az erkölcsi erőt, a hatalomra törő tettember megtéveszthetetlenségét és a lelkiismeret szavát. A tudomány, a művészet és a békés alkotó munka termékenyek ugyan, a politikai erény viszont nem az, hanem oly erő, amely személyekkel harcol, személyeken akar és képes uralkodni. Mégis, hozzá képest az előbbieket, szerzőnk szerint, alantas és nyárspolgári dolgok. Ezen a tényen az a körülmény sem változtat szerinte, hogy a nagy tudós egészen odaadja magát munkájának, a politikai erény viszont ismeri a gyűlöletet is, az ellenfél életgyökereinek elvágását és a vetélytársra való féltékenységet. Nem a dolgok világa felett, hanem szemtől-szemben való harc árán, a személyek felett akar trónra jutni és azon élni. A politikai erény nem ismeri a haladást sem. „Ethikája“ örök, mint a geometria, semmi alanyiság nem teszi zavarossá, és egészen kevés, kemény kategóriája van: erős és gyenge, barát és ellenség, én és te. Minél nagyobb az ereje, annál elementárisabb utakon jár. Mégis, sohasem utánó, „nincsenek citátumok ezen a világon“, hanem naív és új, akihez a régi művészet oda-röppen, mintha ő volna az első. A feladatok, helyzetek, veszélyek mind-azonáltal a történet minden jelenetváltozása ellenére ugyanazok, noha mindig más ellenséget kell legyőzni, aki mindig más segéderőkkel rendelkezik. A politikai erőnek mágikus központot kell felállítania, amely erőszakot jelent az embereken, akár üdv, akár romlás jöjjön is belőle. Az embereknek puha anyagát, amely alapjábanvéve szkeptikus az e világi tekintélyekkel szemben, és szívesen tér ki előlük, kemény acéllá kell alakí-

tania, az önkényes halált megédesítenie, új becsületet felállítania, amely csak áldozatot jelent.

Moltke mondása jut eszünkbe: „Ha nem volna háború, az emberiség a materializmus mocsarába süllyedne bele!” Alapjában véve ez a könyv beállítottsága is. A politikai erényt és erőt szellembölcseletileg remekül jellemzi. Téved azonban, ha azt véli, hogy ez azonos a morállal. Szerzőnk felfogásában inkább *Nietzsche* „*Herrenmoral*”-jával azonos, amely amoralizmus, még inkább pedig *Goethe* „démon”-jával, illetőleg annak egyik fajtája. Amit *Goethe* démonikusnak nevez, az nem anyagi, nem is ördögi, de nem is emberi. Lehet áldásos, de lehet kárörvendő és romlás-hozó is. Ha a démoni emberben jelenik meg, óriási hatalmat ad neki ember-társaival szemben. Démoninak nevez *Goethe* mindent, ami kiszámíthatatlan, szabályoktól eltérő, nem általános, hanem egészen specifikus.

Amit szerzőnk a politikai erényről és erőről elmond, az a *Goethe*-féle démoninak sajátosságait viseli magán. Másik fő vonása, hogy szellemi természetű. Szellemi abban a tekintetben is, amint pl. *Klages* a szellemet festi: rablogzódzkodást űz a természet és élet mélységes javain, azokon élősködik, sőt azokat elpusztítja. Csak épp szerzőnk, *Klages*-szel szemben, mégis igenli ezt a szellemet, amely politikai erő alakjában jelenik meg. Legalább is hangsúlyozza, hogy visszafelé nem vezet az út: ha egy nép átlépett a történet kapuján, politizálódott, államot alakított, helyesebben, ha a politikai erény, *Pallas Athene* államalakulás anyagául szemelte ki, akkor nincs többé visszatérés. Erőszak és harc szüli a politikai nép egységét, olcsóbban nem kapható. Az állam elvont alakulatáért sok hatalmas népi erőt kell kiirtani. Hogy egy nép a történeté legyen, el kell szakadnia gyökereitől, az élet örök mélységeitől. E folyamat átértelmezi a népi föld tájait tartományokká, élelmezés, védelem és újoncozás céljából. A politikai istenekre való felesküvés árulás a régi istenekkel szemben, búcsú az öröklött birtoktól, hűtlenség a halottakhoz, vétség az otthon szellemei ellen.

Amit szerzőnk a legmagasabbrendű szellemi értéknek tart: az állam és a politikum, az valójában csak szellemi eszközérték, amelyet ő hibásan öncélnak fog fel. Az állam, a politikum eszköz szellemi és kulturális javak és értékek védelmére, a személyes jogok, a jogrend biztosítására. A személyiség, vagy — kevésbbé individualisztikusan felfogva — legalább is a nép az, amelyért az állam van, nem pedig a nép van az államért, amint *Freyer* gondolja. A politikai erény és az állam önmagáért: a *Leviathan* és *Szent Ágoston civitas Diaboli*-ja.

Noszlopi László.

ADLER, MAX: *Das Rätsel der Gesellschaft*. Wien, 1936. Saturn Verlag. 318 l.

A bécsi egyetem szociológia-tanára ebben a művében a társadalomtudomány ismerettani alapvetését adja. Tekintve, hogy a tudományos

irodalomban még nagy bizonytalanság uralkodik a társadalom fogalmát és a társadalomtudomány problémakörét illetően, a szerző az ismeretkritika feladatát nemcsak a megismerés ama feltételeinek vizsgálatában látja, amelyek a társadalomtudományt lehetővé teszik, hanem mindennek előtt abban, hogy e tudomány sajátos tárgyát meghatározza. A kanti transzcendentálfilozófia alapján állva, a transzcendentális módszer alkalmazza a szociális tapasztalatra. Miként Kant a természetet, Adler a társadalmiasságot a megismerő tudat törvényszerűségében gyökerezőnek próbálja felmutatni. E gondolat kivitelében még bensőbbnek bizonyul a kanti bölcsesettel való kapcsolata. Adler ugyanis rámutat arra, hogy a társadalmi mozzanat már a kanti ismeretkritikában is szóhoz jut, noha ez mindig a tudat egyéni formájából indul ki. A kanti ismeretkritika alapproblémája ugyanis végelemzésben az, hogyan igazolható egy *közös* realitás felvétele. Ez a kérdés eleve felteszi a megismerő alanyok sokaságát. Ugyanaz a feltevés benne foglaltatik mindazokban a formulázásokban, amelyekben Kant az *egyetemes érvényességű* megismerés a priori feltételeiről szól. Ezt a megismerő alanyok sokaságára való vonatkoztatást, amely tehát már Kantnál is megtalálható, csak nem eléggé hangsúlyozottan, Adler teljes tudatossággal aknázza ki. Alap gondolata körülbelül a következő: Az én a tudattartalmak között olyanokat is talál, amelyek közvetlenül, mint objektív, vele szembenálló, tőle független adottságok jelennek meg. Ezeknek az adottságoknak az a jellemző vonásuk, hogy magukban állóknak, azaz nemcsak számomra, hanem mindenki számára létezőknek tekintjük. Ezzel az én-tudatot kikerülhetetlenül *más alanyokra* vonatkoztatjuk, mégpedig akként, hogy az illető tartalmak mindenki számára nemcsak lehetségesek, hanem szükségszerűek. Objektivitás tehát annyi, mint egyetemesérvényűség. Valamit tárgyként tapasztalni azt jelenti, hogy egy tudattartalmat szükségszerűen a gondolkodó alanyok megszámlálhatatlan sokaságára vonatkoztatok. Csak e vonatkoztatás révén van általában realitás s csak általa tudjuk ezt a realitást megkülönböztetni az álom állapotától vagy a hallucinációtól. „Objektivitás és valóság tehát, noha mindig csak egyénileg élhetők meg, egyénfelettiek; noha mindig csak egy énnak vannak adva, mégis immanensen és *a priori szociális* alkotnak.” Világos ebből, hogy ez a szociális mozzanat, azaz az immanens vonatkoztatás idegen énekre, minden objektív tapasztalat a priori feltételeihez tartozik s hogy így még a természeti lét konstituálása is csak a társadalmi mozzanat előfeltevése mellett lehetséges. Az én tehát eleve, a tudat alkatánál fogva, egyénfeletti kapcsolatba van beállítva. „Az egyéni tudat nem is én-szerű, hanem *mi-szerű*, társadalmias. A társadalmiasság ennél fogva nem történeti folyamat, mintha csak valamilyen kényszer, szükség, ösztön vagy szerződés hozta volna létre, hanem magának a *tudatnak létformáihoz* tartozik, úgyhogy az egyes emberrel és emberben máris egészen adva van.”

De ha így a társadalmiasság a tudat szükségszerű formáihoz tar-

tozik, miben különbözik a társadalmi lét a természetitől? A feleletet e kérdésre Adler a *megértés* fogalmának kritikai elemzése útján adja meg. Megértés: egy jelentés, értelem megragadása. Egy embert, tudományos gondolatot, műremeket megérteni annyi, mint bizonyos jeleknek *objektív* jelentést, *egyetemesen érvényes* gondolatkapcsolatot tulajdonítani. A megértés tehát éppúgy felteszi az embertársak számlálatlan sokaságára való vonatkoztatást, mint a természeti lét tapasztalása, s az embertársakat szükségszerűen hozzánk hasonló szellemiségű lényeknek fogjuk föl. Léttapasztalásunk tehát kétféle lételem megkülönböztetésére ad alkalmat. Az egyiket az jellemzi, hogy egyszerűen észleljük; ezek a természeti elemek. A másikat az jellemzi, hogy az észlelésen felül még meg is kell érteni, azaz hogy a tér- és időbeli meghatározottsághoz hozzájárul egy harmadik dimenzió: az értelemszerű. Az érthető lét azonban mindig egy szellemi közösség része: szociális lét. A természet világával mint dologi léttel így szembenáll a társadalmi világ mint szellemi lét. Ezzel a társadalomtudomány tárgya pozitív módon van megadva. Nem valamilyen misztikus lényeg az emberek felett, nem is puszta elvonás, hanem lét, amely oly konkrét és reális, mint a természet. A társadalomtudomány léttudomány s módszere az okságtudás. A szociális okság elvileg nem kevésbbé szigorú és exakt, mint a fizikai, csakhogy, ettől eltérőleg, a motiváció formájában megy végbe. A társadalomtudomány törvényszerűségek megállapítására törekszik csakúgy, mint a természettudomány.

Igen figyelemreméltó Adlernek az a gondolata, hogy a formán és a tartalomon kívül a tudatnak egy harmadik transzcendentális, a tapasztalat előfeltételeihez tartozó mozzanatát is felveszi: a tudat elevenességét (*Lebendigkeit*). E gondolat csiráját megtalálja már a kanti transzcendentális szintézis és a vele kapcsolatos transzcendentális képzeleterő fogalmában; fontosságát abban látja, hogy általa véli elháríthatónak azt a vádat, hogy a transzcendentális bölcelet üres formalizmus. A tudat elevenességén Adler annak spontaneitását érti, azt, ami tevékeny a formában és tartalomban. A tudat formái nem nyugvó formák, hanem célirányosan ható kapcsoló funkciók; ez az immanens, célirányos hatásmód a tudat elevenessége. Úgy is mondhatjuk: a tudat elevenessége a tudatfolyamatnak nem logikai, hanem *dinamikai* előfeltétele. „Tudat és elevenesség egy s ugyanaz, de csak úgy, ahogyan tudat és tárgyiasság is egy s ugyanaz: a tudat mindig valamiről való tudat s ez a valami, ez a tárgyi mozzanat a tudat feltételeihez tartozik. Ugyanígy a tudat mindig eleven s ez az elevenesség mégis olyasvalami, amit a tudatfolyamatban meg kell különböztetni csakúgy, mint a tárgyiasságot. Az utóbbi a tudatnak úgyszólván anyagi komponense, amaz, az elevenesség, dinamikai komponense.“ Az elevenességnek ezt a transzcendentális fogalmát Adler persze élesen különválasztja a ma dívó metafizikai életfilozófiának élet- és vitalitásfogalmától.

Műve második, rövidebb részében Adler kritikailag tárgyalja azokat a gondolkodókat, akik az utolsó évtizedekben az ő problémakörével foglalkoztak, s kimutatja, hogy többen (Hönigswald, Husserl, Riehl és mások), noha bölcséletük egészben másirányú, eredményeikben közelállnak az ő felfogásához. Adler műve mindenesetre tetemesen hozzájárul a társadalomtudomány ismeretelméleti tisztázásához; olyan munka, amelyet a jövőben nem hagyhat figyelmen kívül az idevágó kutatás.

Szemere Samu.

WIESE, LEOPOLD von: *Sozial, geistig und kulturell. Eine grundsätzliche Betrachtung über die Elemente des zwischenmenschlichen Lebens.* Leipzig, 1936. Buske. 31 l.

Ez a kis tanulmány voltaképen vita-irat. Szerző amaz álláspontját védelmezi, amely szerint a szociológia tárgya a pusztán emberközi viszonyok kinyomozása, az ezekre vonatkozó kategóriák felállítása és a tiszta szociológiai törvényszerűségek megállapítása. Emellett a szociológusnak minden más szempontot távol kell tartania vizsgálódásaitól és nem szabad ama hibába esnie, hogy a szociológiát pszichológiai, szellemtudományi, vagy kultúrológiai kategóriák kutatásával eredeti tárgyának szem előtt tartásától eltérítse.

Wiese nem tagadja a lelki, szellemi, erkölcsi, kulturális s i. t. viszonyok szerepének nagy fontosságát a társadalom életét meghatározó tényezők között, a tiszta szociológiától azonban ezek tanulmányozását távol tartja. De vajjon lehetséges-e ilyen absztrakt szociológia, különösen ma, amidőn a tudomány minden törekvése arra irányul, hogy minél inkább az élet valósága felé közeledjék, hogy elsősorban értelemszerű, jelentéssel teljes összefüggéseket derítsen ki? Szerintünk a vita inkább Sombartot igazolja, aki a formális szociológiában a természettudományos gondolkodás hagyatékának felélesztését látja. De különben is, ha szerző a theória életre való hatásának oly fontos szerepet tulajdonít (ami szerintünk a társadalomtudományban nagyon is kétséges), hogy a szociális viszonyoknak szellemi, vagy kulturális összefüggésekbe való feloldásán tájékozódó politikai cselekedetben „a világ bajainak szaporítását” látja, hogyan vélekedhetik a maga elvont szociológiájának gyakorlati alkalmazhatóságáról?

Faragó László.

BALÁS P. ELEMÉR: *Az okozatosság büntetőjogi problematikája.* Budapest, 1936. M. Tud. Akadémia. 219 l.

Az okozatosság elvének érvényesülését a büntetőjogban a XIX. század jogelmélete tette tudatos és rendszeres vizsgálat tárgyává. Abban a korszakban a természettudományok és az alkalmazott — technikai — tudományok rendkívüli mértékben kezdtek fellendülni; a filozófiában a pozitívizmus, az etikában az utilitarizmus és determinizmus uralkodik;

a jogbölcseletet a történelmi materializmus ideológiája hatja át, ami tagadásba vesz minden transzcendenst, minden metafizikát, mindent, ami a közvetlen tapasztalat által nyújtott ismereteket meghaladja.

A szellemi tudományok azonban nemcsak a természettudományok alapelvét, az empirizmust veszik át, hanem ennek módszereit is, aminek legismertebb jelensége az a szociológia, amely a társadalmat, az államot élő organizmusként fogja fel. A büntetőjog dogmatikájának alapvető kérdése lesz ugyanekkor az okozatosság problémája, ami a természettudományi kauzalitás fogalmával — *causa aequat effectum* — majdnem azonosnak tűnik fel. A büntethetőség és bűnösség, a beszámítás egész kérdése az okozatosság büntetőjogi problémájának megoldásától függ.

Balás Elemér munkájának első három fejezetében az okozatosság elméletét ismerteti a pozitívizmus és az ezt követő filozófiai rendszerekben, mindenütt élesen rámutatva azokra a logikai ellentmondásokra, amelyek a természettudományi okfogalomnak a szellemi tudományokban való alkalmazásánál szükségszerűen jelentkeznek. A továbbiakban pedig arról ad széles és alapos áttekintést, hogyan tükröződik az okozatosság problémájára vonatkozó teóriákban a filozófiai gondolkodás ama fejlődése, amely a pozitívizmustól Sigwart „Logik“ és Husserl „Phenomenologische Untersuchungen“ című alapvető rendszerein keresztül az objektív idealizmus filozófiai rendszeréig jutott el. Helyesen mutat rá, hogy az okozatosság problémája csakis a pozitívista büntetőjogban volt tárgyalható, mert az a mai objektív beszámítás elmélete szerint kívül esik a büntetőjog határain. Ismerteti Birkmeyer, Horn, Binding és a többi individualizáló elméleteket, amelyekben már felismertetik az okok közötti különbségtétel szüksége. Még világosabb ez a felismerés az adekvát okozatosság elméletének képviselőinél — Bar, Thon, Rümelin stb. —, akik figyelembe veszik, hogy a jogban emberi cselekvésekről van szó, tehát az eredmény nélkülözhetetlen okai közül csak azokat kell kiválogatni, amelyek az emberi belátás számára hozzáférhetők.

Az okozatosság büntetőjogi problematikájának további fejlődése — Balás szerint — itt bifurkálódik. Az egyik irányt képviselik az ok és feltétel minőségi különbségét hirdető elméletek (Kohler, Krückmann, részben Binding), a másik irány pedig az objektív beszámítás elméletéhez az átmenetet alkotó elméletek (Horn, Rohland, Sauer, Tesar, stb.).

Az előbbiek nem teszik ugyan magukévá az ok mechanikus fel fogását, azonban az okozatossági és bűnösségi szempontok mégis összevegyülnek; az utóbbiak a normatív elemet beleviszik ugyan az okozatosságba — Rohland azt mondja: minden normatív okozatosság a szabad akarat okozatossága; a beszámítható ember a jog szempontjából az egyetlen teljes értékű ok — az ok felelős ok —, mindazonáltal nem ismerik fel azt, hogy a törvényes tényálladék egymagában — ahol az okozatosság elve érvényesül — csak negatív jelentőségű, amelytől teljesen különálló a bűnösséget megállapító vagy meg nem állapító értékítélet.

Ezt a dogmatikai álláspontot az objektív beszámítás tana képviseli: Larenz, Honig, Welzel. Az objektív beszámítás elmélete — amelyet Balás is magáévá tesz — a bűnös cselekménytől megkülönbözteti a tettét, amely mint ilyen nem foglal magában értéktételeket, hanem csak alapjául szolgál az értéktételnek. Welzel világosan kijelenti, hogy az okozatosság kérdése jogi szempontból nem értékelési, nem is teleológiai kérdés, hanem ontológiai probléma.

A szerző, műve hátralévő részében az objektív beszámítás tanának kritikáját adja, a mulasztással elkövetett bűncselekményekre való alkalmazhatóságának próbája által. Így jut el a beszámítás tanának továbbfejlesztéséhez, amely abban a nagyjelentőségű felismerésben csúcsosodik ki, hogy a tényálladékszerűség okozatossági megállapítása kívül esik az objektív beszámítási ítéleten: ez az első jogi feladatot megelőző, jogelőtti probléma, amelynek a jog csak absztrakt kereteit adja a konkrét esetben, de maga nem jogi probléma, az anyagi jog szempontjából. Minthogy azonban a tényálladék megállapításánál az okozati összefüggés kiderítése a bekövetkezett eredmény és a tettes cselekedete között — a szerző véleménye szerint is — mégis csak jogi szempontok szerint igazodik, még a bizonyítékok szabad mérlegelésének elve alapján is, az okozatosság elvének helyét, amely az objektív beszámításnak a nyers anyaga, a szerző az eljárási jog épületének előcsarnokában jelöli ki.

Balás Elemér munkája egyaránt nagy nyereség a magyar és a külföldi jogirodalom számára: az objektív beszámítási elméletet az okozatosság büntetőjogi problémájának ontológiai és normatív szempontból történt éles megvilágítása által mentesítette a logikai ellentmondásoktól. Még csak azt említjük meg, hogy a rendkívül tömören és az egész irodalmat felölelő kritikával megírt műnek elején szívesen olvastunk volna egy rövid történeti áttekintést a determinizmus és indeterminizmus problémájáról, amely az okozatosság elvének a szellemi tudományokban s így a büntetőjogban való jelentőségének kérdésével szinte elválaszthatatlanul egybefonódik.

Szakáts Kálmán.

Vallásfilozófia. HESCHEL, ABRAHAM: *Die Prophetie*. Krakow, Verlag der Polnischen Akademie der Wissenschaften, 1936. 194 l.

E mű tárgya: a prófétai tudat lényegének szerkezeti elemzése, azaz azoknak a végső tudattényeknek leírása, amelyek a prófétai személyiség sajátosságát meghatározzák. A prófétai tudat alapvonása az a meggyőződés, hogy a prófétát Isten sugalmazza. Ez a sugalmaztatás nem eksztatikus elragadtatás, nem misztikus egyesülés Istennel, hanem a tudat világosságában végbemenő aktus, amelyben a próféta megismeri a transzcendens isteni alany szándékát és akaratát s a reá, a prófétára váró feladatot. Az eksztázis állapota bizonyos gyakorlattal előidézhető; a próféta: elhivatottság, charizmatikus kiválasztottság.

Az eksztázis analógiája nem alkalmazható a próféciára. A költői sugallat sem. A költői élmény személytelen; a költői tartalom váratlanul és ismeretlen forrásból tör elő. Ezzel szemben a prófétai élmény az isteni személynek mint sugalló alanynak megélése; az élmény szerkezete dialógikus: az isteni én és a prófétai én szólnak egymáshoz.

Mely mozzanatok konstituálják a sugallat aktusát? A prófétai tudat távlatában a sugallat *indító oka* végelemzésben az *isteni pathos*, azaz Isten haragja, csalódottsága, gyűlölete, szeretete, öröme — Izrael népéhez való viszonyában. A próféta alapélménye az isteni pathosszal való *együttérzés* (sympathia). Ez nem egyszerűen vonzódás az isteni lényhez, mint az Isten iránt való szeretet, hanem a próféta belsejének hozzáhasonulása az isteni érzelmekhez. Formáját tekintve a sugallat-aktus *esemény*, azaz olyasvalami, ami a szükségszerűséget áttörve, mint valami új lép az idő folyamába. Minden esemény két szerkezeti mozzanatot mutat: kezdetet és lefolyást, azaz fordulatot és irányt. A prófétai élményben a fordulat a kinyilatkoztatásnak önkéntes, nem másoktól ébresztett akarata, Istennek a próféta, a világ, az emberek felé fordulása (tropos). A sugallat eseményszerkezete *anthropotropikus*: Istentől az emberhez halad. A próféta nem képes a sugallatot előidézni, csak fogadja és megéli. A tropos, a kinyilatkoztatás akarása, éppúgy egyik végső előfeltevése a próféciának, mint a pathos: emez tartalmi, amaz formai tekintetben. A prófécia lényeges jegyeit ezek alapján H. így foglalja össze: 1. A prófécia nem rejtélyes, névtelen, személytelen, ismeretlen adottság, hanem egy határozott személy kinyilatkoztatása, tehát valakitől indul ki. 2. Nem a próféta idézi elő, nem emberi, hanem transzcendens termék. 3. Személyhez fordul. 4. Isten maga irányul a prófétai személyre; a prófécia személyes kinyilatkoztatása a prófétának.

A prófétákat nem Isten metafizikai lényege foglalkoztatta. Isten pathetikus, azaz a világhoz való érzelmi-személyes viszonyában nyilatkozott meg nekik. A történelem eseményei érzelmi visszahatást keltenek benne. Az isteni pathos tehát nem Isten személyére vonatkozó állapot, mint a mithikus istenek szenvedélyei, hanem a világra irányul; nem reflexív, hanem tranzitív jellegű. A pathost nem önkény kelti. Belső törvénye az *ethos*: Isten törődik a világgal és részt vesz sorsában. Az ethost a próféták nem autonóm eszmének, nem fátumként Isten fölött állónak fogták föl, hanem Isten pathetikus személye a legmagasabb instancia számukra. Az erkölcsiségnek e pathetikus módosítása a prófétai vallás egyik elengedhetetlen előfeltevése. Csak ez érteti meg a kegyelem, a bűnbánás és bűnbocsánat eszméit, a prófétai szónoklatokban minduntalan felhangzó, megértésre intő isteni szózatot. Ha Isten egyszerűen az erkölcsi rend őre (ethikai monotheizmus), akkor az emberhez való viszonya csak általános, egyforma állásfoglalásban nyilvánulhat. A próféták vallása „pathetikus monotheizmus”. Az erkölcstelenséget nem mint magábanvaló rosszat, hanem mint Istennek nem tetsző dolgot korhol-

ták. Az erkölcsi követelmények fölött áll az isteni akarat, mint azok forrása és igazolása.

H. próféteológiai szemlélete szemben áll mind az objektivisztikus teológiai, mind a szubjektivisztikus lélektani szemlélettel. A struktúra-kapcsolatok leírásában tisztán a prófétaíratok nyújtotta adottságokra támaszkodik. Sem parapszichológiai, sem egyéb lélektani magyarázatokkal nem akar szolgálni, ez kívül esik feladata körén. A mű értékét növeli a szerző teljes otthonossága a zsidó vallási és teológiai irodalomban, valamint a modern vallástudományban és -bölcseletben. Előadása mintaszerűen világos és exakt kifejezőmódra törekvő.

Szemere Samu.

Kultúrfilozófia. KARL ANTON PRINZ ROHAN: *Schicksalsstunde Europas. történetfilozófia.* Erkenntnisse und Bekenntnisse, Wirklichkeiten und Möglichkeiten. Graz, 1937. Leykam-Verlag, 432 l.

Napjainkban már valósággal divatosná váltak oly történetbölcseleti, életbölcseleti munkák, amelyek a világháború óta bekövetkezett óriási történelmi fordulatot iparkodnak feltárni. A hatalmas politikai, gazdasági, társadalmi és világnézeti változások bonyolult sokfélesége valóban bőséges alkalmat ad a legkülönbözőbb elmékedésekre, egyéni meglátásokra és amelyeknek olvasgatása öntudatosabbá teszi bennünk az általunk is átélt eseményeket, felfedi azok rejtett rügőit, valamelyes fényt vet a bizonytalan jövő homályába. E munkák között az elsőrangúak közé tartozik Rohan herceg könyve. A könyv kissé vontatottan indul, első felében van több terjengős, unalmas részlet is, amely némely olvasót talán visszariaszt a hatalmas kötet végigtanulmányozásától. Pedig valóban megérdemli a könyv, hogy végigolvassák, mert később lebilincselően érdekes olvasmánnyá válik, tele szellemes meglátásokkal, eszmekeltő, szemnyitogató gondolatokkal, amelyeknek sokféleségét még vázlatosan is nehéz volna itt ismertetni.

E hatalmas tanulmány először bemutatja nekünk „Európát“, az európai szellemet, mintegy végigkalauzol bennünket egy „Európa-múzeumban“. Majd vázolja azokat az áramlatokat, amelyek korunkban Európa szellemi arculatát fenyegetik, a „mythos atheos“-t, amely az Európa lényegét alkotó kereszténység helyébe nyomul. Végül pedig szellemes, plasztikus képekben rajzolja a megváltozott Európa lelkületét, a forradalmat és ellenforradalmat, bolsevizmust, fasizmust, nemzeti szocializmust, a tegnap polgárát és a ma kialakuló anti-bourgeois lelki alkátát. A családi sírbolt jelentőségétől a népszövetségig foglalkozik a legkülönbözőbb tényezőkkel, amelyek egyének, népek, sőt az egész emberiség szellemi fejlődését befolyásolják.

A szerző mindenütt tárgyilagosságra, megértő elbírálásra törekszik. Inkább ismertetni, mint értékelni akar. Propagandától vagy merész jóslásoktól tartózkodik. A megoldást — úgy látszik — elsősorban a

nemzeti szocializmus által is hirdetett népközösség eszméjétől, a nemzeti államok helyébe, vagy fölébe kiterjesztett nép-birodalmaktól várja, azt tartván, hogy egy néphez tartozás olyan természeti adottság, amelytől szabadulni, egy népből a másikba átlépni úgy sem lehet. Ezzel azonban szerzőnk is belesik abba a tévedésbe, amely a népet és a fajt össze téveszti. Egységes, tiszta fajú nép, de még talán egyetlen egyén sem létezik Európában. Ugyanazon nép keretében sokszor nagyobb faji eltérések mutatkoznak (pl. porosz, bajor), mint a szomszédos vagy egymás között élő különböző népek között. Az egyének nagy része népiség és fajiság tekintetében különböző elődöktől származik. Alig hihető, hogy ennek alapján a mai chaoszban rendet, megnyugvást lehetne teremteni. Ugyanígy kevésbé meggyőző az az igyekezet is, amellyel szerzőnk hittvalló katolikus létére az Egyházat és a nemzeti szocializmust akarja összeegyeztetni a „Mein Kampf“ néhány egyoldalúan kiragadott részlete alapján. Úgy látszik, nem akar tudomást venni arról, hogy Hitler könyve mellett nem csekélyebb hatású alapja az új német világnézetnek Rosenberg mithosza és egy sereg egyéb hivatalosan terjesztett munka, amelyekből valóban nehéz volna ilyen konciliáns részleteket idézni.

Szerzőnk kétségtelenül ritka műveltségű európai gondolkodó, de elsősorban ügyes, szellemes író, akinek meglátásai olykor túlzók, olykor egyoldalúak, kevésbé kritikusak, de mindig szellemesek és tanulságosak.

Somogyi József.

SPOHR, LUDWIG: *Die geistigen Grundlagen des Nationalismus in Ungarn*. Berlin—Leipzig, 1936. W. de Gruyter. 182 l. Ungarische Bibliothek. Erste Reihe 23.

Már a XVIII. század végén, a romanticizmus előfutárainak műveiben, megindul nálunk az a szellemi folyamat, amelynek célja a maga sajátos létének öntudatára ébredt „magyar nemzet“ megteremtése. Spohr, ebben a világosan és teljesen tárgyilagosan megírt munkájában éppen arra törekszik, hogy ennek a nemzeti öntudatra ébredésnek szellemi alapjait feltárja. Közben nem téveszti szem elől, hogy minden népnek megvan a maga egyéni történeti adottsága. Magyarországnak egyrészt Ausztriához való kötöttsége, másrészt nemzetiségi jellege — különösen, ha tekintetbe vesszük, hogy ezek a nemzetiségek a XIX. század folyamán szintén a nemzeti öntudatra ébredés állapotába jutottak — megadják a magyar nemzeti eszme alapjául szolgáló szellemi erők belső ellenmondásának a magvát. A nemzeti eszme végső célja u. i. a független nemzeti állam megteremtése. Ez a belső ellenmondás az oka annak, hogy Széchenyi, aki a realitásokat éles szemmel látja, más eszközökkel és más úton járva akarja a végső célt elérni, mint a „forradalmi“ Kossuth, akiben az eszme végső kiteljesedésében él. Széchenyi belső átalakulásának, majd Kossuth emigráció előtti és utáni munkásságának és a kor társadalmi, politikai helyzetének megrajzolásával egyidőben

reámutat az író a 48-as reformtörvények nagy jelentőségére, de arra a nagy mulasztásra is, hogy a felszabadított parasztságot nem vonták be a politikai életbe. Valóban, ennek a mulasztásnak a káros hatását napjainkban is érezzük és ez a probléma még megoldásra vár. Művének további részében röviden vázolja a szerző az abszolutizmus korát és a 67-es kiegyezés előzményeit. Megállapítja, hogy míg 1848 előtt a nemzeti eszme célja csak formailag különbözött, addig 1867 után 48-as és 67-es programmal már tartalmi különbözőség áll fenn. Tanulmányának végén az „elméleti” Eötvöst és Deákot, a „haza bölcsét” igyekszik jellemezni. Spohr könyvének olvasása után az a vélemény alakult ki bennünk, hogy ismét egy értékes munkával gyarapodott a magyarság szellemi, kulturális fejlődésével foglalkozó tudományos irodalom.

Horváth R. Károly.

**Természet-
filozófia.**

ALVERDES, FRIEDRICH: *Leben als Sinnverwirklichung*. Stuttgart—Leipzig, 1936. Hippokrates-Verl. 115 l.

Szerző marburgi zoológus-biológus. Cikkeit, könyveit csak a legutóbbi két évből ismerjük. De ne gyanakodjunk reá: a „geniális Führer“-re hivatkozó bevezető s közben felöltő pár hasonló megjegyzésen túl könyve tudományos felfogásának belsejéből fakad. Rokonszenves gondolatvilágát részben előző könyve: *Die Totalität des Lebendigen* (1935.) és néhány új cikke (Arch. f. Bevölk. stb. 1936., Z. f. Rassenkunde 1936. stb.) alapján röviden a következőkben jellemezhetjük.

Minden egészséges életben rendet, értelmet s értéket találunk. Ezeknek alapját csak idea alkothatja: nélküle, semmiből, véletlen folytán nem jöhettek létre. Vezető eszmék nélkül a világ chaosz volna. Ráhagyatkozhatunk, hogy a világegészet s benne az élő és élettelen, egy mindent átfogó alapidea tartja. De az élőnek külön ideája van: ezért van értelme és értéke, míg az élettelenben csak rend lehet — magában tekintve. Hogy másképen értelme és értéke lehet-e, ezt mi emberek nem tudjuk. Idea a létrehozó szellem nélkül nem léphet fel. Így a világ, a belőle általunk kiolvasható alapideákkal nemcsak evilági, hanem metafizikai probléma is egyúttal. Minden adottság előtt megvan a megfelelő ősidea, amely azonban nekünk, földi lényeknek, nem jelenik meg „an sich”: az élettelen az ősideának passzív, az élő pedig aktív megvalósulása. Az ősidea az élő számára feladat: minden organizmus iparkodik ennek eleget tenni. Az egészséges, normális mindig ennek a vonalán fekszik — hibás döntés (minden élőlény dönthet!) s megzavarás árulás a feladatunk ellen. Az egyes életnek értelme nincs egészen magába zárva: belekapcsolódik a föléje rendelt átfogóbb értelmekbe (közösségek, genetikus kapcsolatok, magasabbrendű lények). Sok korai halálesséttel emberi értelmünk még ily beállításban sem tud mit kezdeni: de valahol a metafizikumban meglesz ennek is az igazolása. Az élőlény közvetítő a.

metafizikai ősidea és a valóság között. E megbízatásának növény és állat úgyszólván vakon tesz eleget, egyedül az ember nézhet vele tudatosan szembe s valósíthatja meg kötelezettségét egyik részről ugyan kötötten, de másrészt mégis egészen szabadon. Csak ily hozzájárulásunkkal valósul meg itt az erkölcsi világrend. A világ magában és eleve nem teljesen értelmes, de nagymértékben lehetővé teszi az értelemmegvalósítást. Az egészséges ember (nem az orvosi, hanem lényegi szempontból egészséges) biztos benne, hogy része van az ősideában, ha értelmileg nem is állapíthatja meg pontosabban, hogy honnan jó s hová vezet élete. Minden embernek eredetileg megadatott a készség elintézni ügyét a metafizikummal: e vonatkozás nélkül életünk ízetlen és üres, amint-hogy metafizikum nélkül iránytalan s végül is hajótörést szenved. Világ, élet, rend, értelem nem keletkezhetek maguktól: Teremtő kell, legfelsőbb abszolút alap, aki csak Isten lehet. Így mi emberek, ha létünkkel komolyan számot vetünk, mindig Istenhez találunk. Némelyikünknek természetesen hosszú az útja addig, vagy rámegy az egész élete is.

Ily száraz kivonatolásban elvész Alverdes világának nemes színezete. Különböztet is adások vagyunk még a másik, kritikus oldalának említésével: a mechanizmus, materializmus, pozitivizmus elégtelenségeit okosan megérezteti; de az „egésznek“ gondolatát diadalra segítő neovitalizmust is tovább kell építeni, ki kell egészíteni (mint ő próbálja) finalitással — a természettudós körökben szerinte még mindig hatalmaskodó kauzális magyarázás ellensúlyozására. Ebből az eszmés-élettanból érthetjük meg korunk baját is: nem organikus, hanem funkcionális és jellemi az, tehát gyógyulhat (mintha csak Huizinga mondaná). Mindjárt ki is fejtja az életbátorságot veszített beteges embertípusokat; gyógyulásuk útja: vissza ideájuk útjára. (Ez a rész kissé idegen test szerző gondolkörében: némi javítással, okos átstilizálással F. Künkel-től vette át; l. utóbbinak főleg hatkötetes Angew. Charakterkunde-jét, Hirzel, az 1930-as évekből több kiadásban.)

Alverdes maga mondja egy helyt: Binsenwahrheit-et állít, de nem is a meglepően újszerűre, hanem a rendes tanításnak józan hangsúlyozására van szükség. Ez lehetne mottója gondolatvilágának. Hatása alig lesz feltűnő: szenzáció nincs benne. „Das alte Wahre“ jön vissza itt számunkra a modern biológia felől — kissé soványra idealizálva. Kevés híron kevés dallamot variál a szerző és az ősidea kissé a mindenes szerepét játssza. S mivel vele szemben nem érezzük a reális világ lenyűgöző tarkaságát, az ősgonosznak, az emberromlottságnak, egyéni halálnak, egyáltalán a sötét mélységeknek tragikus pathosát és félelmes nagyszerűségét: vékonypénzü ez a derék idealizmus. Eredetisége nem a részletekben van. Hiszen alapvető számára Platon ideatana, főleg a Szent Agostontól megkeresztelt alakban (ha szerző nem is tud róla: az ő ősideái azonosak Szent Agostonnál „Isten teremtő gondolataival“); van benne elég Driesch és Uexküll; biológiai álláspontja, az „organicz-

mus" és felfogásának több részlete tudtunkkal a magyar Bertalanffytól származik (Theoret. Biologie, 1932.). Érvelése többször szimplifikálás árán világos: így akar ismételtén két lépésben mattot adni a mechaniztikus magyarázatnak (lásd ezzel szemben a londoni prof. J. Huxley nek most magyarra is fordított antiteleológikus élettani tanulmányait: Élet és halál, Budapest, é. n.), s így terjesztheti ki csak a beszámíthatóságot a növényvilágra is. Sajnos, egy-két ponton Alverdes túlságosan biológus marad: a kizárólagos aktivitás-hangsúlyozás mellett nem jut hely pl. a kontemplációnak; s a beteges vallásos jellem festésénél igen kiélezi az életmerezítő dogmákat és ritusokat (az egyház ellen): nincs érzeke az intézményesség és a fegyelem életértéke iránt — annyira félti szerzőben az életbúvár az örök változást. De ne kritizáljunk tovább, inkább örülünk neki, hogy íme egy vonzó szellemű, kellemesen író zoológus ízléses Hippokrates-kiadványban hirdeti a biológiának kevésbé rokonszenvező légkörében is a „feltámadt metafizikát“.

Szűcs Lajos.

THALES. (*Recueil annuel des travaux de l'Institut d'Histoire des Sciences et des Techniques de l'Université de Paris. 2ième année, 1935.*) Paris, 1936. F. Alcan. 292 l.

Érdekes és kitűnő tükre a természettudományok legújabb törekvéseinek, napjaink természettudományos szemléletének ez a könyv, a párizsi egyetem mellett 1932-ben felállított Institut d'Histoire des Sciences et des Techniques munkásságáról kiadott második beszámoló. Az intézet, amely a természettudományok történeti és filozófiai kérdéseinek vizsgálatával foglalkozik, működését nem csupán egy szaktudomány határterületeinek nyomozására irányítja: törekvéseit a szellem, a kultúra egységének eszménye vezeti. Ezért az egyes természettudományok történeti tanulmányainak is egy általános történet (Histoire générale des Sciences) az eszménye és célja; ennek a célnak a szolgálói a múlt, jelen és jövő kérdéseivel foglalkozó, a legkülönbözőbb területeken (matematika, fizika, kémia, geológia, meteorológia, orvostudomány, farmakológia stb. területein) mozgó tanulmányok. Ámde az egyetemes történet célja nem jelenti egyúttal ezeknek a törekvéseknek végcélját: a végső cél a humanitás, amelynek kibontakozását ez az új történeti tanulmány új oldalról világíthatja meg. „A természettudományok története nélkül nem lehetséges sem az emberiség igazi, totális szemlélete, sem pedig fejlődésének teljes filozófiai koncepciója... A természettudományok általános története csakis filozófiai szellemmel átitatott történet lehet, különben beszélni sem lehet róla“ — írja A. Rey, az intézet igazgatója tanulmányának bevezetésében (34. l.) Ezt a filozófiai, humanisztikus szempontot az intézet szervezeti szabályai közé is felveszi. Mint a kötet végén olvashatjuk, az intézet által kiadott bizonyítványnak kettős célja van: „1. Serkenteni a természettudományok történetének az általános kultúrához (civil-

sation) való viszonyában beállított tanulmányozását, mivel a kultúrának a természettudományok materiális és gazdasági vonatkozásaiban, valamint filozófiai szellemükben lényeges, eddig azonban kellőképp figyelemre nem méltatott részét alkotják... 2. Ugyanebből a humanisztikus szempontból (au même point de vue d'humanisme) serkenti a természettudományok jelenkori elvi kérdéseinek és filozófiájának tanulmányozását, minthogy a természettudományok korunk kultúrájában kiemelkedő szerepet töltenek be..." (285. l.)

A kiváló munka szerzőinek élén *de Broglie* halad, a fény fizikai elméletének multjáról, jelenbeli nehézségeiről és a megoldás lehetőségeiről írt tanulmányával. A többi dolgozat közül — amelyek az intézetben folyó munkáról, előadásokról számolnak be és egyúttal kutatási programokat is adnak — *A. Rey* (*Histoire de la Médecine et Histoire générale des Sciences*), *S. Lupasco* (*Les idées directrices d'une nouvelle philosophie des Sciences*), *G. de Santanilla* (*La crise du rationalisme grec*) és *C. Papanastassiou* (*L'Évolution de la théorie physique*) munkái emelkednek ki. A tanulmányok sorát a hasonló című moszkvai intézet munkásságának ismertetése, könyvismertetések és egy részletes, habár teljességre számot nem tartó, mintegy másfél év termését felölelő (1934. jún.—1935. dec.) bibliográfia zárja le.

Faragó László.

KORNIS GYULA: *Petőfi pesszimizmusa*. Budapest, 1936. **Esztétika.** Franklin. 104 l.

A botanikusok kimutatták, hogy a növényvilágnak vannak bizonyos állandó együttélési típusai. Bizonyos talajon, bizonyos éghajlat alatt bizonyos növényfajták mindig együtt, egymás közelében találhatók, — és mennyiségi eloszlásuk, arányos részesedésük az illető vidék flórájában megközelítően szintén állandó szokott lenni. Azt hiszem, nem volna nehéz hasonló asszociatív morfológiai szabályosságot a tudományok életében sem kimutatni. Megfelelő kutatások alighanem arra a belátásra vezetnének, hogy a nemzeti kultúrákat bizonyos tudományágak tipikus együttélése jellemzi, más tudományágak mellőzésével vagy hátrábbszorításával. A föld és a nemzeti lélek „éghajlata” jobban kedvez az egyik alkatnak, mint a másiknak, vannak tudományok vagy kultúrtartományok, amelyeket a nemzeti élet főárama táplál, míg mások mélyebb gyökerek híján legfeljebb csak tengődnek. A magyar kultúra főáramának is megvannak a maga jellegzetes tudományos, általában szellemi hajtásai, s ezeknek a hajtásoknak a maguk szabályos együttélési típusai. Merész dolog volna alapos részletkutatások nélkül ezeket a típusokat egy szerény könyvismertetésben előlegezni; van azonban egy ilyen morfológiai törvényszerűsége a magyar kultúrának, amely hosszas bizonyítás nélkül is felállítható; az tudniillik, hogy nálunk, a magyar kultúra éghajlata alatt, a filozófia nem élhet meg a maga merev sziszte-

matikai elszigeteltségében, hanem szükségképen együtt lép fel, jórészen egybe is olvad a történeti tudományokkal és az irodalom életével. Ennek a ténynek helytelen értelmezéséből származik az a hamis megállapítás, hogy a magyar nem filozófus-fajta. Aki ezt a megállapítást hangoztatja, az nem ismeri sem a magyar történettudomány, sem a magyar líra és gondolati költészet bölcséleti mélységeit, — vagy pedig nagyon is a háborút megelőző évtizedek szemüvegén át nézi az egész magyar szellemi életet. Nem filozófiátlanságról vagy filozófia-ellenességről van itt szó, csupán arról, hogy a magyar kultúrában a bölcselet más morfológiai kapcsolatban jelentkezik, mint például a németeknél. Ott a rendszeralkotó elvonás, a külön filozófiai diszciplínák kiágaztatása uralkodik, nálunk ritkán alkot a bölcselet külön rendszert, ellenben közvetlen módon, elevenen benneél a nemzeti szellem történeti életében. Ez azt is jelenti, hogy nálunk a természettudományok úgyszólván alig játszanak szerepet a bölcselet kialakításában, viszont minden számottevő filozófusunkat kezdettől fogva vonzotta vagy a művészet, vagy az irodalom, vagy a történelem. A háborút követő évtized aztán hatalmas arányokban bontakoztatta ki szellemi életünkben ezt a morfológiai kapcsolatot. Egyéb okok közt egy idegen hatásnak is része volt ebben: ekkor vonult be hozzánk diadalmasan a modern nyugati (elsősorban német) érték-, szellem- és kultúrfilozófia, amely már önmagában is a természettudományi beállítódás végét jelentette; — nálunk azonban ez az áramlat nem tisztán a filozófiában jelentkezik, hanem egyszerre újítja meg a szellemi (történeti) tudományok egész komplexumát. 1920 óta észre kell vennünk, hogyan telítődik Magyarországon minden történeti jellegű tudomány filozófiával, s a fiatalabb nemzedék magatartásából arra lehet következtetni, hogy ez a telítődés még nem is érte el tetőpontját.

A filozófia és a történeti tudományok közt fennálló benső kapcsolatnak nálunk ma legjelentősebb hordozója Kornis Gyula. Bölcselő, aki sohasem maradt meg elvont rendszerezőnek, hanem mindig az aktuális szellemi élet közelségét kereste, mindig új és új területeket hódítva meg nem az absztrakt filozófia, hanem az életből sarjadó bölcselet számára. Vonzódása a történeti tudományokhoz, a magyar szellem történetéhez nem mai keletű. Az első két, még elvi színű lépés: tudományelmélete és történetfilozófiája; „A magyar művelődés eszményei”-ben már egy teljes történeti korszakot dolgoz fel, majd pedig még tovább halad a konkretizálásban, amikor Pázmányban és Apponyiban a magyar irodalom és történelem nagy egyéniségeit eleveníti meg a filozófiai szemlélet eszközeivel.

Útjának erre a szakaszára esik Petőfi-tanulmánya. Címe szerint nem foglalkozik Petőfi egész személyiségével, hanem csak részletproblémát tárgyal: Petőfi pesszimizmusát. A probléma röviden az: mennyire tartozik hozzá a pesszimizmus, mint lelki magatartás, Petőfi személyiségéhez, milyen helyet foglal el benne, — valóban a mélyebb lelki réte-

gekben van-e a gyökere, vagy ha nem, hogyan juthat Petőfi életében és költészetében oly sokszor és olyan erősen uralomra? Kornis úgy felel erre a kérdésre, hogy fogalmilag és alkatilag elválasztja egymástól a pesszimizmus különféle változatait: az érzelmi, erkölcsi, történeti, politikai és metafizikai pesszimizmust. Ezeknek a változatoknak a kielemezésével be tud világítani Petőfi személyiségének minden rétegébe, a látszólagos részletproblémába befoglalja Petőfi egész lelkének, egész életének vizsgálatát. Régebben Petőfiben nem láttak egyebet, csak a nyíltságot, a közvetlenséget, lelkét valósággal csak egysíkúnak látták. Újabb irodalomtudományunk mindenesetre megpróbált ezen a szemléleten túlhaladni — s mélyebb és felszínesebb elemeket elkülöníteni ebben a páratlanul gazdag egyéniségben. Ezt a problémát azonban csak filozófus-szem láthatja meg a maga teljességében. Kornis számára egészen természetes, hogy Petőfi nem az a naiv, egysíkú lélek, már csak azért sem, mert a filozófus és pszichológus tudja, hogy egysíkú emberi lélek nincs. Petőfi pedig ráadásul az átlagnál sokoldalúbb, gazdagabb egyéniség — annál kevésbbé lehet nála mindent egyetlen nevezőre hozni. Az utolsó fejezet Kornis művében: A metafizikai pesszimizmus. Itt mondja ki azt, amit legmélyebbnek lát Petőfi lelkében: azt a cselekvő idealizmust, amely egynek érzi magát a világ építő erőivel s éppen ezért nem is lehet soha igazán pesszimista. A megelőző fejezetekben mutatja meg Kornis, hogyan fátyolozhatja be ezt az eredetileg optimista magot Petőfi életében és költészetében oly erősen a pesszimizmus. Nagyon érdekes és tanulságos ezeknek az okoknak kiderítése; mi ismertetésünkben legfeljebb csak vázlatosan jelezhetjük őket. A legelső ok: a korszellem. Az optimista Petőfi olyan korba születik bele, amelynek szellemi alkataiban jó adag pesszimizmus van. A romantika és a szentimentalizmus kora ez; gondoljunk csak Eötvös Karthauzijára. A pesszimizmust a sokat olvasó fiatal Petőfi valósággal a levegővel szívja be. Még jelentősebb a másik pesszimista hullám: a serdülőkor lelki válsága. Petőfi korán kezd írni, akkor, amikor alig lábalt még ki ebből a válságból, — nyoma lesz ennek így költészetében is. És még három súlyos okot kell megemlítenünk: hányatott, csalódásokban gazdag életét, a kedvezőtlen irodalmi fogadtatást és a jóideig sikertelen harcot az elmaradott politikai viszonyok ellen. Az okok halmozódása megérteti, hogy az eredetileg múltó korhatás és múltó fiataalkori kedélyhullám hogyan tudott Petőfi lelkében a mélyebb rétegekbe is behúzódni és ott ideig-óráig befészkelődni. De hogy mindez mégis csak kívülről jött és viszonylag felszíni jelenség maradt, annak legszebb bizonyítéka az optimista elragadtatás, amely elemi erővel tör ki Petőfiből, amikor a boldog házasság és a márciusi napok egyszerre látszanak minden vágyát betölteni.

Kornis műve az irodalomtudomány és a filozófia határán jár, de inkább bölcséleti, mint irodalmi jellegű: mellőzi az irodalomtörténet egész fogalomkészletét s Petőfihez a modern filozófia és fejlődéslélektan

eszközeivel közeledik. De különleges jelentősége van éppen a magyar irodalomtudomány szempontjából. Ha van történeti tudományunk, amely nagyon sokáig elfelejtette, hogy minden tudomány a filozófiából sarjadt ki és csak a filozófia szomszédságában fejlődhetik igazán, — akkor a magyar irodalomtudomány volt az. Kornis műve lényegesen hozzá fog járulni ahhoz, hogy irodalomtudományunkban ezt a nemrég még elfelejtett s ma lassan megint tudatossá váló ősi kapcsolatot megerősítse és kifejllessze.

Barta János.

Pszichológia. RAU, KURT: *Untersuchungen zur Rassenpsychologie nach typologischer Methode*. Einführ. von Prof. Dr. E. R. Jaensch. Leipzig, 1936. Barth. XVI, 63 l., 8 táb. (Rassenkunde und psychologische Anthropologie, hrsg. v. E. R. Jaensch. Nr. 1. — Beiheft 71. zur Z. f. angew. Psych. und Charakt.)

A Jaensch-testvérek iskolája láthatólag könnyen átállította széles és termékeny tudományát az új német népi politika és fajvédelem szolgálatába. A berlini orvos W. Jaensch pszichológus asszisztense (R. Reiner) már 1934-ben főnöke előszavával kísért munkájában az NS-törekvéseknek vágányára járatta a fajtudománynak és lelki típusoknak összekapcsolt tanait. Jelen tanulmánnyal induló publikáció-sorozatának programmatikus előszavában meg a marburgi pszichológus E. R. Jaensch értekezik a köznek „máris felbecsülhetetlen szolgálatokat tett” fajtudomány és saját lélektani anthropológiájának viszonyáról oly céllal, hogy kimutassa: íme „a biztos ösztöntől vezetett új német kultúrmozgalom részletes igazolást nyer a tudományos felismerések részéről” s így hidat lehet verni köztük. Lehet. De Jaensch bevezetésének pillérei, józan magyar szemmel megnézve, éppen nem szolidak. Jaensch különben ehhez a hídveréshez nevezi „fontos hozzájárulás”-nak Rau tanulmányát is. Rau közelebbi célja: felderíteni a faji jellegnek és egyéni típusnak újabban több oldalról (több Kretschmer-hívőtől is) kutatót, elméletileg igen jelentős viszonyát. Kretschmer ugyan tudvalevőleg kétségtelenül negatív eredményűeknek jelentette ki az eddigi próbálkozásokat a faj és konstitúció principális egyezésének kimutatására (*Geniale Menschen*, 2. kiad., 1930, 80. l.), csakhogy a szerző szerint éppen Jaenschék tipológiája valamennyi többivel szemben döntő előnnyel indulhat e feladat megoldására: ez u. i. az egyetlen típustan, amely nem részletekben vagy egyoldalú szempontból, hanem valóban *egészében*, pszichofizikai „funkcionális struktúrájában” veszi az embert. Tanulmányunkat a továbbiakban módszere alapján két részre oszthatjuk: kísérletire és összehasonlítóra. Első felében részletesen beszámol a marburgi egyetemi hallgatókon különféle tesztekkel (prizmaszemüveg, Exner, Rorschach, utókép) végzett kísérleteiről s ezeknek eredményeiről, az esetleges eltéréseknek vagy eredménytelenségeknek magyarázatával. Szűk és konkrét vizsgálódási területe, a kivitelnek érezhető gondossága, per-

centszámos táblázatai stb. bizonyos exakt jelleget adnak ezen szakaszainak, amelyeknek egyébként állandó refrénje: lám, még e ponton is Jaenschéknek tanítása igazolódott. Mi itt a Jaensch-iskola körülményes terminológiája miatt e kísérleti résznek csak legfőbb eredményét jelezzük: gyenge kifelé integráltság, azaz gyenge plaszticitás és lágyság — viszont a szemléletvilágnak jelentős stabilitása leggyakoribb a világos szemű, hajú és bőrű, magasnövésű és hosszúfejú egyéneknél, egyszerűen azoknál, akiket jellegzetesen északiaknak tartunk. Ellenben az erősen kifelé integrált egyének csaknem kivétel nélkül erősen pigmentáltak és alacsony növésűek voltak, t. i. a mediterrán és keleti fajnak képviselői. Szerző végső következtetése: „nagyon szoros viszonyt kell felvennünk faj és integráció között“ (29. l.), azaz faj és egyéni típus között. A disszertáció *második* felében számos érdekes, sokszor csattanós egyeztetést talál szerző faji jelleg és egyéni típus között oly módon, hogy Günther, Lenz, Clauss (Scheidt, v. Eickstedt) fajleírásaiból ügyesen ki-szezezi a megfelelő vonásokat és ezeket Jaenschék nyelvére lefordítja. Többször még a lefordítás is felesleges: eleve egyeznek még a különböző szakkutatók kifejezései is az eidetikusokéival. Mivel a fajbúvároktól az illető (északi, mediterrán és keleti) fajokra megállapított egyes tulajdonságok sínán besorakoznak az integrációs lélektan megfelelő alaptulajdonságaiba — amelyeket viszont az emberegésznek struktúrája szab meg: ez alapon szerző bizonyítottan látja, hogy az illető fajoknak jellemvonásai az integrációs lélektan értelmében struktúráisan adódtak. A faji jegyek tehát nem véletlen tulajdonsághalmazok, hanem alkati törvényszerűségeknek kifejezései: ha jobban tetszik, stíluskifejezések (Clauss).

Ezt az aránylag kis terjedelmű füzetet a szaktudásban és judiciumban egyaránt kitűnő v. Eickstedt „fölkötött figyelemreméltó tanulmányoknak“ nevezi. „jól felépített és jól átgondolt előretörésnek egy tudományos Újföldre“ (Z. f. Rassenkunde 1936. I. 108. l.). E magas elismeréshez szívesen hozzájárulunk — általában. Azonban tudományelméleti és világnézeti következményeiben súlyos és ma sok kiváló főtől erősen vitatott kérdéskomplexumról lévén szó, érdemesnek gondoljuk leszögezni a következőket: a) Rau eredményei — amennyiben helytállóak — nem-hogy támogatnák, hanem egyenest lerombolják a Jaensch Bevezetőjében felállított elvi „hídpilléreket“: és pedig először is a *német népnek* állítólagos biológiai viselkedés-egységét: Rau kísérleti személyei ugyanis, bár „alle waren deutscher Volkstumszugehörigkeit“ (! 10. l.), mégis éppen faji-biológiai különbségeiknek megfelelően *viselkedésmódjaik* integrációjában *feltűnően eltértek* egymástól (28. l.); másodszor: az északi fajú egyének „durchaus“ a distanciás I₃ típusnak feleltek meg (53. l.) és nem a Jaenschtól a jómaga és az NS-fajmozgalom között kapocsként állított I₂ (fiatal-idealista) típusnak, márpedig a hivatalos mozgalom mégis csak az északi fajtát akarja a németiség alapjellegévé és — *kapcsává* tenni

(lásd pl. éppen *Reiner* — *W. Jaensch* említett művében: *Rasse* stb.: einigendes Band ... die nordische Rasse! (114. l.). — *b*) Rau egyik mellékesnek látszó megállapításában elszólja magát: a sötét szín domináns volta a világos felett nem okvetlenül jár együtt a megfelelő lelki fajtulajdonság uralmával (31. l.). Ám ezzel a legnagyobb részt üti saját gondolatéptéményén, mert elméletileg kikerekítve e kis konstataálás annyit jelent: még a legszorosabban kölcsönös-viszonyúnak jelzett pigmentáció terén *sem mutatható ki* a testi és lelki karakter *korrelációja!* — *c*) Rau maga bevallja — más kutatók nyomán —, hogy Norvégia vagy Spanyolország északi és déli részei „aligha faji okokból“ integráció tekintetében jelentős s jellegzetesen észak-déli különbségeket mutatnak. Másrészt legújabbban japán tudósok igazolták saját fajtájukon *belül* a Kretschmer-féle típusokat (Kretschmer: *Z. f. Rassenkunde*. 1936. I. 88. l.): mind ebből következik, hogy az egyéni alkat keresztezheti a faji jelleg szempontját! (E problémát J. Kaup elmélete sem oldja meg: *Gestaltlehre des Lebens und Rasse*. Leipzig, 1935. 52—57. ll.). — *d*) Bár Rau érdemleges faji eltérést csak az elemi-lelki vizsgálatoknál kapott, a többinél ellenben nem (!) (l. 34—36. ll.), mégis Jaenschék szokásos módszertani ugrásával eredményeit a személyiség egészére érvényeseknek állítja (54. l.). — *e*) Végül, ha hibátlan volna is Rau komoly tanulmányának felépítése, egyelőre nem bírja el a ráneheződő theoretikus következtetéseket: ahhoz nem elég szolid az — alapja: Jaenschék fogalom-rendszere nagyon *hajlékony!* (l. Pfahler vitacikkén kívül most még Helwig bírálatát: *Charakterologie*, Leipzig. 1936. III. fej.). — Mindeme meggondolások ellenére mégis lehetséges, hogy e derék disszertáció nyomán vagy irányában fog eldőlni a nagy kérdés — az ethnológus Schmidt páter elméleti tiltakozása s az amerikai Garth negatív eredményű hatalmas statisztikája ellenére: *van-e és milyen értelemben lehet az emberi léleknek faji jellege?*

Szűcs Lajos.

SCHNEIDER, FRIEDRICH: *Die Selbsterziehung*. Wissenschaft und Übung. Einsiedeln/Köln, 1936. Verlag Benziger. XV, 281 l.

Igazat adhatunk a szerzőnek, feltűnő, sőt szinte érthetetlen az a mellőzés, amelybe az önnevelés pszichológiai problémája részesül. Az önnevelés, a magunk alakításának különböző történeti formája már rég tárgya lehetett volna a tudományos kutatásnak a határozottabb, az öntudatosabb pedagógia szempontjából. Schneider mindenesetre régi mulasztást iparkodott helyreütni, mikor könyvébe kezdett. Nyilvánvalóan munkája közben még az a remény is kecsegtette, hogy a történeti áttekintés folytán valami leszűrődött, kikristályosodott élettapasztalathoz is jut, valami korrigáltabb technikához, amelynek birtokában csak nagyobb eséllyel, csak szaporább lépéssel vághat neki a magával törődő ember a tökéletesebb élet makulátlansága felé.

A szerző érdeklődése a történelmi anyag iránt eléggé változatos. Így a buddhizmus mellett bőségesen kitér a Schönstatt-mozgalomra is. Mégis azért a figyelme szerfölött egyoldalú és mégcsak a keresztény hagyomány szempontjából se teljesen kielégítő. Minden bizonnyal Loyolai Szent Ignác nem az egyetlen, akitől egy katolikus tanulhat, akire egy katolikus pedagógus büszke lehet. Egyáltalán nem ritka az olyanok száma, akik sajnálják, hogy a nagynevű spanyol szent árnyékában a keresztény mult annyi dicsőséges tette marad észrevétlen — érdemetlenül, hátrányunkra.

De ami miatt végül a könyvet tagadhatatlan hiányérzettel tesszük le a kezünkől, az az érzéketlenség a dolgok fiziognómiája iránt. Egy ember nem egyszerűen csak a bűneinek és az erényeinek a halmaza. Kétségtelen, Sokrates távolról se volt valami tökéletes ember. A jellemes, derék, a tisztaéletű keresztény sok mindent felhánytorgathat a görög bölcsnek, így azt is, amit Heinrich Maier megróvása után maga Schneider is: Sokrates a szexuális dolgok megtűlésében egyáltalán nem volt keresztényibb felfogású a többi görögnel, Sokrates egy csöppet sem ütközött meg azon, ha egy házassági férfi a szerelem mellékösvényeire tért, sőt amint olvashatjuk Schneidernél, Sokrates maga is elfogadta időközönként egyik-másik asszony ledér kedveskedését. Mégis úgy véljük, Sokrates akkor is csak Sokrates maradt volna, ha a morálja az átlag keresztény lemondó tisztasága lett volna; bizonnyal nem tévedünk, ha azt állítjuk, Sokrates még a legszűziesebb szemérmetességgel se jelenthette volna azt, amit utóbb Krisztus a maga földi vándorlásával, minthogy az ember nem az erényeivel, hanem a határaival van adva. A „Wurf“ dönti el egy élet szintjét, nem pedig a nézetek és a jó és rossz szokások összege.

Személyiséggé se úgy válunk tehát, hogy rubrikát rajzolunk a füzetünkbe a szerző könyvében található minta alapján és aztán naponta pontosan elkönyveljük szokásainkat. A nagy személyiség semmiesetre se csupán valami nagy zsák erény. A lendület, a passzió, az intenzitás állítja az egyik életet máshová, mint a másikat. Az erények szorgalmas kuporgatásával idővel talán jobba válhatunk, de mássá csakis a gondolkodás mélységével, a feneket is felkavaró szenvedély viharával lehetünk. Mert a bűn se mindig csak bukás, elesés, folt a szeplőtelen ségen, hanem esemény a tapasztalatok világában, felszabadulás és érés pozitív tartalommal és értékkel. Egyáltalán nem bizonyos, hogy a jó már egyszersmind az Istennek tetsző is. A jó, a csupa helyes szokás, az örökös korrektség nagyon is megfér a teljességgel alantas jellegű élettel.

Mindenesetre Schneider nem áll egymagában az ízlésével. Felfogása egyszersmind a katolikus pedagógusok jó részének az értékelése is. Mindazonáltal nem árt megjegyezni, a tökéletességnek az az eszménye, amely itt is, ott is a keresztény, a szent élet netovábbjának van fel-

tüntetve, éppenséggel nem a négy evangélium etikájában gyökerezik, hogy a valláserkölcösös derékség tulajdonkép nem egyéb, mint — a közönséges polgári megbízhatóság. Hiszen az önnnevelés maga is voltaképp polgári életfeladat, a józan ész lerázhatatlan nyúga. A „homo sapiens“ nem élt hiába három évszázadon át a keresztény, a hívő szomszédságában; az ész kételye nem záratta be ugyan a templomokat, de a racionalista szüntelen önmagavigvázata utóbb mégis a valláserkölcösös derékség normája lett.

Slatinay Ernő.

DUNCKER, KARL: *Zur Psychologie des produktiven Denkens*. Berlin, 1936. Springer. 135 l.

A szerző a berlini iskolához tartozik s e munkájában Amerikában végzett tanulmányait is hasznosítja. A gondolkodás-pszichológiában a dinamikus irányt képviseli, amely magasabb fejlődési fokot jelent, mint a régi asszociációs irány mechanisztikus magyarázata és a Selz-féle konstellációs-elmélet.

Duncker praktikus-technikai és matematikai problémák megoldását vizsgálta. A problémát úgy lehet felfogni, mint helyzetet, amely célt tűz ki a gondolkodó elé és az ember nem tudja, milyen úton lehet ezt a célt elérni. Minden megoldási kísérletnek van funkcióértéke, amely jelöli, hogy az mennyiben megoldás. Ez legtöbbször implicite van megadva a megoldásban. Így például egy ellenség megsemmisítésének problémájára megoldási kísérlet lehet egy tanktámadás. Ennek a megoldási kísérletnek a funkcióértéke bizonyos erejű átütőképességben áll. Ez az átütőképesség a tanktámadás itteni szerepében implicite van megadva. Ugyanilyen funkcióértéke lehet azonban más megoldásnak is, például egy megfelelő erejű repülőszázad alacsony támadásának is. A funkcióérték megragadása nélkül megoldás lehetetlen. Minden egyes problémahelyzetet reprezentáló modell tartalmaz konstitutív és nem-konstitutív jegyeket. Az előbbi megfelel az akcideneciáknak, az utóbbi pedig az egyes mozzanatok következményeinek. Az előbbi megismerését analitikus, az utóbbiét szinhetikus leolvasásnak nevezi Duncker és megállapítja, hogy sem a logikában és a matematikában, sem a valóságtudományokban produktív gondolkodás pszichológiailag szinhetikus leolvasás nélkül nem lehetséges. Így a gondolkodás főképen következmények megismerésében áll. A probléma modellje sohasem merev, hanem a konstitutív jegyek többféle organizációja lehetséges. Ezeket különböző aspektusokból lehet megragadni, amelyek mindegyikénél a problémának egészen más értelme van. A gyenge gondolkodást éppen az egyoldalúság, az aspektus-szegénység jellemzi.

A feladat megoldását segítésekkel megkönnyíthetjük. A különböző fajta segítségék közül tisztán a konkrét segítség viszi tovább a problémát. A megoldás függ attól, hogy a feladat modellje az egyes személyek számára milyen struktúrát jelent. A keresésnél mindig vala-

milyen modell keletkezik, amelyet aztán kitöltünk tartalommal. Maga az első modell még nem adja meg feltétlenül a megoldást. Megoldás felé a fokozatos problémaátalakítás vezet. Főszerepet játszik a megoldásnál a tapasztalat, amellyel az alap-következményviszonyt és a dolgok funkcióit ismerjük meg. A már tapasztalt „hasonló“ megközelítő alkalmazása is már elégséges. Fontos még a megoldáshoz a tapasztalati mezőnek „rezonáns igénylése“, amely a keresett, igényelt adatok ki-domborodásában, előtérbejutásában, rezonanciájában áll. A probléma-modell egyes mozzanatait (pl. egyes tárgyak vagy olyan adatok, amelyek a megoldásban fontosak) természetesen többé-kevésbé önállóan szerepelhetnek más modellekben is. A máshol való szereplés, a kötöttség, megnehezíti a felhasználást. A más modellbe beágyazott mozzanatok funkciói csak a régi használati körön belül változhatnak meg könnyen. Munkájában legrészletesebben a tárgyi problémák megoldásánál a kötöttség szerepét dolgozta fel Duncker.

A szerző a matematikai problémák vizsgálatának eredményeképpen felhívja a figyelmet a kétféle matematikai bizonyítási eljárás módra, az organikusnak és a mechanikusnak megkülönböztetésére. Az előbbi a „cél“-ból indul ki, az utóbbi éppen fordítva, az „előfeltevések“-ből bizonyít. Ezzel összefüggésben didaktikai és tehetségtani problémákra is kitér.

E munkában az egyes kísérleteket Duncker kvalitatíve dolgozza fel. Ez nem a kísérletek nagy számában, hanem éppen egyes kísérletek igen finom analizisében nyilvánul meg és így kevés számú kísérletnél is lehetséges. Ez a módszer a mechanisztikus feldolgozást kizárva, a pszichológia tudatosabb fejlődését lehetővé teszi.

Lehner Ferenc.

LÉLEKTANI TANULMÁNYOK. Jelentés a Kir. Magy. Pázmány Péter Tudományegyetem Lélektani Intézetéből. I. köt. Kornis Gyula előszavával, báró Brandenstein Béla közreműködésével szerkeszti harkai Schiller Pál. Budapest, 1937. Lélektani Intézet. 96 l., 1 mell.

A budapesti egyetem bölcsészeti karán alig három éve megalakult Lélektani Intézetnek szorgalmas és jólirányított munkásságáról számol be a jelentés. Kornis Gyula bevezetője nagy világossággal jelöli meg a végzett munkák alapjául szolgáló methodika történeti előzményeit, Brandenstein Béla báró pedig a pszichológiai oktatás jövőjébe vet sok praktikus haszonnal kecsegtető pillantást s felveti az iskolapszichológusi intézmény gondolatát.

Megnyugtató jelenség, hogy az intézetben folytatott minden munkát az eddigileg legszolidabbnak bizonyult kísérleti alapon nyugszik s módszertani elvei a külföldön is leginkább művelt behaviorisztikus iránnyal mutatnak szoros rokonságot. Amit a lelki életből ily módon megismerhetünk, az nem más, nem több, mint a lelki élet fenomenológiája. De nem is kevesebb: talán kevésbé tetszetős, mint más lélektani isko-

lák mutatósabb eredményei, azonban minden esetben olyan alap, amire nyugodtan lehet építeni. A szellemtudományos módszernek végeredményben nem lélektani, hanem esztétikai érdekű színeiért cserébe kapjuk itt a természettudományos munkának annyiszor irígylet előnyeit: az objektivitást és a biztos kritériumokat. Hogy például a „világos jellegű” érzéki környezet növeli, a „sötét jellegű” pedig lerontja a munkateljesítményt — Molnár Ilona és Schiller Pál dolgozatának az eredménye —: olyan tézis, melyet e tudomány mai állása mellett, a közölt adatok ismeretében, cáfolni lehetetlen. Másik nagy előnye ennek a módszernek, hogy kiválóan alkalmas éppen az egyetemi oktatás céljaira. Mert míg a szellemtudományos iskolában csak az egészen nagy egyéniségek munkássága mondható tudományos jelentőségűnek, addig itt — mint a természettudományban is — az egészen apró részletmunkának is pontosan lemérhető és objektíve értékelhető jelentősége van s így adva van minden tudományos nevelés legtermészetesebb módja: a szerves, közvetlen átmenet a kisebb horderejű eredményektől a jelentősebbek felé.

Persze megvannak ennek a módszernek is, helyesebben az alapjául szolgáló methodikai és gondolkodástani elveknek, a maguk eléggé komoly veszélyei. Ilyen elsősorban bizonyos elhajlás a formalisztikus látásmód felé: ha a funkcionális szemlélet nemcsak kiindulópont, hanem végcél is, akkor az ilyen lélektan maga zárja el a lélekhez, annak mélyebb jelenségeihez vezető utat. Közélről fenyeget ez a veszély például Lehner Ferencnek egyébként igen érdemes dolgozatában, ahol a „problémamegoldás fázisait” egyetlen kísérletsorozat (17 eset) alapján veti egybe: hogy a már ismert problémamegoldási fázisok (elméletalkotás, tárgyi módosítás stb.) valóban az ő általa jellemzett gyakoriságban követik egymást, annak bizonyítására egyrészt jóval több esetet kellett volna vizsgálnia (hisz így pl. négy „első típus” szerepel egyaránt háromszori előfordulással s csak egy típus ugrik ki ötszörösségével, ha ugyan öt a háromhoz képest egyáltalán kiugrásnak nevezhető 17 eset között), másrészt legalább még egy kísérletsort kellett volna végrehajtani, éppen a problémamegoldás „magatartás”-jellegének jobb megismerése végett. Enélkül ugyanis éppen a „szóródást”, a kísérleti lélektan eme „bizonytalansági relációját” nem ismerjük meg a problémára nézve s így az eredmény veszít exakt biztonságából. Amit nyújt Lehner, az „A problémamegoldás fázisainak 17 esete”, tehát csak adalék egy átfogóbb tanulmányhoz, amely teljesen viselheti „A problémamegoldás fázisai” címet. A példa igen tanulságos, mert szépen mutatja a kísérleti lélektan nehézségeinek együtt-fokozódását a problémák bonyolultabbá-válásával s utal a funkcionális szemlélet természetes hatáira.

Az intézet munkatervének az a pontja, mely célul tűzi ki a pszichológiai-érdekű társtudományok (s így más lélektani iskolák) képviselőinek meghallgatását, methodikai elfogulatlanságra vall s dicséri Schiller Pálnak, az intézet vezető magántanárának helyes filozófiai

orientációját is. Ez biztosíték arra is, hogy az ott folyó munkálatok nem fognak kizárólag a funkcionális szemlélet fenomenológiai körére szorítkozni s így nem csatlakoznak végérvényesen a természettudományokhoz, hanem megmaradnak a lélektan igazi tudományelméleti hivatása mellett: közvetítőnek a természet- és szellemtudományok között.

Mátrai László.

A hazai filozófiai irodalom bibliográfiája, 1936.

1. Szövegek. Bevezetés. Bibliográfia.

- Aristoteles*: Metafizika. Ford., bevezetéssel és magyarázatokkal ellátta Halasy-Nagy József. Pécs, Dunántúl ny. 412 l. (Az Akad. filoz. könyvt. 9.)
- Boda István*: A filozófia eszményéről és feladatairól. (Szellem és Élet. 1. évf. 28—49 l.) — (Szellem és Élet kvta.)
- Dénes Tibor*: Külföldi irodalmi szemle. (Eszt. Szle. 2. évf. 91—97 l.)
- Ervin Gábor*: Metafizika. Irodalmi tájékoztató. (Bölcs. közl. 2. évf. 83—89 l.)
- Gáspár Ilona*: A hazai filozófiai irodalom bibliográfiája, 1935. (Ath. 22. évf. 110—122 l.) — Klny. is.
- Incze István*: A keresztény bölcsélet fellegvárai. (M. Kult. 23. évf. 46. k. 134—135 l.)
- Jánosi József S. J.*: Ismeretelmélet. Irodalmi tájékoztató. (Bölcs. közl. 2. évf. 75—82 l.)
- Kecskés Pál*: Lélektan. Irodalmi tájékoztató. (Bölcs. közl. 2. évf. 89—103 l.)
- Schütz Antal*: Tudományelmélet és hittudomány. Irodalmi áttekintés. (Theológia. 3. köt. 366—371 l.)

2. A filozófia története.

- Agoston Julián*: Új magyar bölcsélet és neveléstan. [Brandenstein B. br., Bognár C., Fináczy E., Weszely Ö. műveinek méltatása.] (Magy. Szle. 28. köt. 82—88 l.)
- Bányai Béla*: Kovács Ödön vallásbölcsészete. Pécs, Dunántúl ny. 47 l. (Specimina diss. Facult. philos. R. Hung. Univ. Elisabethinae Quinquennial. 92.)
- Bartók György*: Egy új erkölcsfilozófia. (Bruno Bauch Grundzüge der Ethik c. művének megbeszélése.) (Szellem és Élet. 1. évf. 254—258 l.) — Napjaink filozófiája. (Bpi Szle. 240. köt. 58—77, 185—210 l.)
- Bencsik Béla*: A német nemzeti szocializmus filozófiája. (Válasz. 3. évf. 292—302 l.)
- Bichlmair, Georg S. J.*: A filozófiai gondolkodás fordulóján. (Korunk Szava. 6. évf. 127—128, 150—151 l.)
- Bohatec [József] József*: Isten szuverénitása és az állam Kálvin taní-

- tásában. Ford. Trócsányi Dezső. Pápa, Kis biz. Főisk. ny. 18. l.
(A Pápai ref. theol. akad. kiadv. 20.)
- Bóka László*: Spengler Oswald. (Ath. 22. évf. 90—91 l.)
- Borbély István S. J.*: Van-e keresztény bölcelet? (M. Kult. 23. évf. 45. k. 203—205, 238—239 l.)
- Brandenstein Béla báró*: A metafizika szerepe az esztétikában és Pauler Akos esztétikája. (Esz. Szle. 2. évf. 14—23 l.)
- De la Nativité, Elisée*: Természetfölötti-e Ibn Arabi misztikája. Ford. Szirmai József. (Vigilia. 2. évf. 1. köt. 83—91; 2. köt. 108—116; 122—130 l.)
- Ervin Gábor*: A szellem és az élet helye a tomista létbölceletben. (Bölcs. Közl. 2. évf. 40—50 l.)
- Faust August*: Rickert Henrik filozófiája. Ford. Varga Sándor. (Szellem és Élet. 1. évf. 225—229 l.)
- Fekete Lajos*: Platon Magyarországon. Pécs, Dunántúl Egyet. ny. 37 l. (Specimina diss. Facult. philos. Regiae Hung. Univ. Elisabethinae Quinqueeclesiensis. 88.)
- Freud, Sigmund*: Önéletrajz. Ford. Dukes Géza, Ignotus és Kovács Vilma. Bp., Pantheon 128 l.
- Gáldi László*: Papini irodalomszemlélete. (Élet. 27. évf. 759—761 l.)
- Gálos László*: Cortez Donoso történetbölcelete. (M. Kult. 23. évf. 46. k. 270—272 l.)
- Gedenkschrift für Akos von Pauler*. Hrsg. v. d. Ung. Philos. Ges. Unter Mitw. v. Julius Kornis. Zusammengestellt v. Ludwig Prohászka. Bp., M. Filoz. Társ. — Berlin, Gruyter. 252 l.
- Gerencsér István*: A szellem elsőbbsége. (Élet. 27. évf. 34—36 l.)
- Gogólk Lajos*: Eduard Spranger Prágában. (Korunk Szava. 6. évf. 260—261 l.)
- Grözinger M. József*: A mai német filozófia és a nacionalhumanizmus. (Libanon füz. 7.) Bp., Arany J. ny. 9 l.
- Mendelssohn Mózes, a német filozófia stílusművészete. (Libanon. 1. évf. 29—30 l.)
- Guttman Henrik*: Párhuzamok az ózsídó hagyomány angvaltánához Szt. Agoston egyházatya műveiben. (Magy. Zsidó Szle. 53. évf. 48—59 l.)
- Gyenis András S. J.*: Pázmány egyénisége és fejlődése. (Új kor. 2. évf. 27—28 l.)
- Győry János*: Le système philosophique de Jean Scot Erigène et la Cantilène de sainte Eulalie. (Egyet. philol. közl. 60. évf. 29—37 l.)
- Halasy-Nagy József*: Aristoteles. (Prot. Szle. 45. évf. 323—330 l.)
- Harsányi Margit*: A stoa lélektana. Diss. Debrecen, Szerző kiad. 53 l.
- Horkay László*: Böhm Károly. (Prot. tanügyi Szle. 10. évf. 193—196 l.)
- Ibrányi Ferenc*: Szent Tamás államtana örökké időszerű. (Új kor. 2. évf. 147—148 l.)

- Ivánka Endre*: A nestorianizmus és a monophysitizmus szellemtörténeti háttere. (Theológia. 3. köt. 28—42, 125—137 l.)
 — Kappadókia teológiai műveltségének gyökerei. (Theológia. 3. köt. 327—336 l.)
- Jóó Tibor*: A filozófia Magyarországon. (Prot. Szle. 45. évf. 62—71 l.)
 — A kétségbeesés bölcelete. (Prot. Szle. 45. évf. 361—367 l.)
- K. P.*: I. Geyser. (Bölcs. közl. 2. évf. 61—67 l.)
- Kemény Ferenc*: Egy elfelejtett magyar „karakterológus”: Rónay Jácint. (Magy. Ped. 45. évf. 19—25 l.)
- Kézi Béla*: Oswald Spengler tanítása. (Élet. 27. évf. 651. l.)
- Kiss Ernő László*: Gide és Nietzsche. Debrecen, M. nemz. kv.- és lapkiadó ny. 19. l. (Klly.: A Debreceni Ref. koll. tanárképző int. dolg. 13. sz.)
- Kiss Sándor*: Barth küzdelme az evangéliumi szabadságért. Pápa, Kis bizom. Főisk. ny. 36 l. (Pápai ref. theol. akad. kiadv. 22.)
- Kiss Tihamér László*: A humanizmus és a protestantizmus hatása a franciaországi nevelésre és oktatásra a 16. században. Diss. Szeged. Szerző kiad. 201 l.
- Klempa Károly*: A spanyol és német dráma szellemtörténeti kapcsolatai. Győr, Tóth S. biz. 41 l.
- Kónya József*: A természetszemlélet irányelvei a régi magyar irodalomban. (Klly. Debreceni Ref. koll. tanárképző int. dolg. 13. sz.) Debrecen, Bertok. 25 l.
- Kornis Gyula*: Petőfi pesszimizmusa. (Bpi Szle. 242. köt. 257—286 l., — 243. köt. 33—62, 152—170, 284—303 l.) — U. a. Bp. Franklin. 104 l.
- Marót Károly*: A filozófiatörténet írásának jelen kilátásai. (Szellem és Élet. 1. évf. 207—213 l.) — (Szellem és Élet kvta.)
- Mátrai László*: Erasmus. (Halálának 400. évfordulójára.) (Ath. 22. köt. 218—220 l.)
 — Erasmus. (Magy. Szle. 28. köt. 251—260 l.)
- Michel Károly*: Nagy Albert, a modern szent. (Kat. Szle. 50. évf. 307—311 l.)
- Mitrovics Gyula*: Mai bölceletünk problematikájához. (Szellem és Élet 1. évf. 109—113 l.)
- Németh László*: Aranykor és farkasfogak. (Tanu. 1936. évf. 35—41 l.)
 — Fatalizmus vagy veszélytudat. (Tanu. 1936. évf. 29—35 l.)
- Noszlopi László*: A szellem vádlója. Ludwig Klages filozófiája. Bp. Szerző kiad. 18 l. (Minerva-könyvt. 52.)
 — Pázmány Péter lelkisége. (Élet. 27. évf. 87—88 l.)
- Pongrácz Sándor*: Spengler és az élettudomány. (Búvár. 2. évf. 389—391 l.)
- Prahács Margit*: Liszt Ferenc idealizmusa. (Ath. 22. köt. 191—204 l.)

- Révay József gr.*: A megismerés antinómiája Kantnál. Bp. Studium. 47 l.
(Dolg. a Kir. M. Pázmány Péter Tud.-Egy. Filoz. Szem. 14.)
- Rónay György*: Pázmány Péter. (Theologia. 3. köt. 258—269 l.)
- Ruzicska Pál*: Gemelli és az egyetemi oktatás problémája. (Vigilia 2. évf. 1. köt. 149—154 l.)
- Sármándi Sándor*: Oswald Spengler (1880—1936). (M. Kult. 23. évf. 45. k. 358—359 l.)
- Spranger Ede* budapesti előadásai. A tudomány sorsa a jelen kultúrájában. Kollektív erkölcs és személyes erkölcsiség. (Néptan. Lapja. 69. évf. 193—196 l.)
- Takács Ince*: Szent Bonaventura misztikai szelleme. (Vigilia. 2. évf. 2. köt. 129—138, 107—112 l.)
- Tettamenti Béla*: Dilthey pedagógiai rendszere. (Szellem és Élet. 1. évf. 197—206 l.) — (Szellem és Élet kvta.)
- Varga Sándor*: Rickert Henrik. 1863—1936. (Ath. 22. köt. 221—224 l.)
- Vass Gyula*: A modern szellemtörténet eredményei. (Századunk. 11. évf. 256—263 l.)
- Véghelyné Deáky Flóra*: Liszt szellemélete. Bp., Merkantil-ny. 218 l.
- Vida Imre*: A „saját halál“ fogalma Heideggernél és Rilkenél. (Vigilia. 2. évf. 1. köt. 63—68 l.)
- Guardini szabadság-tana. (Vigilia. 2. évf. 3. köt. 23—30 l.)
- Vidor Pál*: Maimonides. (Születésének 80. évfordulójára.) (Ath. 22. köt. 215—218 l.)
- Philon pszichológiája. (Magy. Zsidó Szle. 53. évf. 37—48 l.)
- Vidmar Antal*: Dante és Madách. Bp., Sárkány-ny. 197 l.
- Waldapfel József*: Croce — Szerdahelyről. (Esz. Szle. 2. évf. 98—101 l.)

3. Logika. Ismeretelmélet. Tudományelmélet. Természetfilozófia.

- Bay Zoltán*: A fizikai kauzalitás válsága. (Ath. 22. évf. 79—90 l.)
- Békássy Árpád*: Az analógia jelentősége a tudományos és vallásos világismeret kialakulásában. Bp., Bethlen-ny. 103 l. (Dolg. a Kir. Magy. Pázmány P. Tud.-Egyet. philos. szemin. 19.)
- Brandenstein Béla báró*: A végtelen halmazok problémájáról. Bp., Egyet. Ny. 55 l. (Filozófiai értekezések. 6.)
- Hamvas Béla*: Tudományvallás és vallástudomány. (Válasz. 3. évf. 667—677 l.)
- Hunyady Piroska*: Az ismeret eredete és bizonyossága Szt. Bonaventura szerint. Bp., Sárkány-ny. 87 l. (Dolg. a Kir. Magy. Pázmány Péter Tud. Egyet. Filoz. Szem. 11.)
- Ispánovits Alajos*: A fizika okságfogalma filozófiai megvilágításban. ● Bp., Sárkány-ny. 136 l. (Dolg. a Kir. M. Pázmány Péter Tud. Egyet. Filoz. Szem. 9.)

- Kerékgyártó Árpád*: A természettudomány új útjai. (Kat. Szle. 50. évf. 321—323 l.)
- Lehner Ferenc*: A jelenkori logika főirányai. Bp., Egyet. Ny. 39 l. (Dolg. a Kir. Magy. Pázmány Péter Tud. Egyet. Filoz. Szem. 10.)
- Lengyel Béla*: Természettudomány és világszemlélet. Bp., Kis akad., Eggenberger biz. 29 l. (A Kis akad. kvta. 23. köt.)
- Pauler Akos*: A fogalommeghatározás ontológiai vonatkozásai. (A kézirati hagyatékból.) (Ath. 22. köt. 153—190 l.)
- Logikai alapelv és matematikai axióma. (A kézirati hagyatékból.) (Ath. 22. évf. 18—78 l.)
- Reichenbach, Hans*: Atom és világegyetem. A jelenkor fizikai világképe. Ford. Náray-Szabó István. Bp., Franklin. 207 l.
- Scholtz Andor*: A fizikai környezet lelkiállapotunkra. (Búvár. 2. évf. 542—545 l.)
- Simon Sándor*: Exisztenciális tudomány. A klasszikus görögséghez kell-e visszanyúlnunk az új ember-ideálért? (Kat. Szle. 50. évf. 290—299 l.)
- Surányi Károly*: Anyag, tér és idő. (A világmindenség lényege.) Bp., Népszava biz. 32 l.
- Tavaszy Sándor*: A racionális gondolkodás és az egzisztenciális gondolkodás. (Szellem és Élet. 1. évf. 144—150 l.)
- Trugly Pál S. J.*: Mi biztosabb: Isten-e vagy a világ? (M. Kult. 23. évf. 46. k. 112—115 l.)
- Varga Sándor*: Hogyan lehetséges a filozófia mint tudomány? Az ismeretelmélet fogalma és funkciója a filozófia útjában. Bp. Studium biz. (Sárkány-ny.) 1937. [1936.] 26 l.
- Valóság és érték. Az ismeretelmélet alapproblémája. 2. kiad. Szeged. 90 l. (Acta litt. ac scient. reg. Univ. Hung. Franc. Jos. Sectio philos. 3. tom. 1. fasc. 1.)
- Weninger Antal*: Természettudományos műveltségünk. (M. Kult. 23. évf. 45. k. 205—207 l.)
- Sajó Géza*: Az oksági elv problematikájához. (Bölcs. közl. 2. évf. 51—60 l.)
- Jánosi József S. J.*: A bölcséleti megismerés határainak kérdése. (Bölcs. közl. 2. évf. 1—15 l.)
- Cavallier József*: Egyház és természettudomány. (Búvár. 2. évf. 217—221 l.)
- Buzna Viktor*: Atomtól az Istenig. (M. Kult. 23. évf. 45. k. 74—75 l.)
- Brandenstein Béla báró*: Fajiság és egyetemesség. (Kat. Szle. 50. évf. 104—111, 173—180 l.)
- Csabafy E.*: A világmindenség és az emberi lélek titkai új megvilágításban. Bp., Kókai biz. (Sopron, Gáspár-ny.) 159 l.
- Thurzó Jenő*: Természettudományos lélektani irányzatok és biológiai hátterük. (A debreceni Tisza István tud. társ. II. osztályának munkái. 6. köt. 1. füz. 140—174 l.)

4. Metafizika. Vallásfilozófia.

- Bartók György*: A lét bölcselati problémája. Pápa, Főisk. ny. 60 l.
(Érték. a filoz. és társad. tud. köréből. 4. köt. 14. sz.)
- Bencsik Béla*: Abszolút és reális azonosság, abszolút és reális lét. (Ath. 22. köt. 204—214 l.)
- Biborka Ferenc*: Az akarat függetlensége. Bp., Budai ny. 39 l. (Dolg. a Kir. Magy. Pázmány P. Tud.-Egyet. philos. szemin. 17.)
- Brandenstein Béla báró*: Istenhezszállás. (Új kor. 2. évf. 149. l.)
— Monizmus, dualizmus, pluralizmus. (Bpesti Szle. 243. kött. 185—211, 304—333 l.)
- Brelich Angelo*: Az ókori latin sírfeliratok világnézeti háttere. (Pannonia. 1936. évf. 79—90 l.)
- Erőss Alfréd*: Az Ember Tragédiájának vallásbölcselati problémája. (Kat. Szle. 50. évf. 436—445 l.)
— Az érzés szerepe a vallásban. (Theológia. 3. köt. 234—244 l.)
- Gál Ilona Emma*: Az élet fogalma a jelenkorban. Bp., Czernán és Söveg-jártó ny. 60 l. (Dolg. a Kir. Magy. Pázmány P. Tud.-Egyet. philos. szemin. 16.)
- Haecker, Theodor*: Isten „igazolása“. (Kísérlet egy teodiceához.) Ford. Zoltán Veremund. (Vigilia. 2. évf. 3. köt. 123—142 l.)
- Jánosi József S. J.*: A hittitkok jelentősége a vallási életben. (Kat. Szle. 50. évf. 623—632 l.)
— A teremtés tanának ismeretelméleti jelentősége. (Theológia. 3. köt. 201—212, 315—326 l.)
— Élet, amely halál. (Új kor. 2. évf. 205—206 l.)
— Hit és emberiség. (Élet. 27. évf. 311—312 l.)
- Kerényi Károly*: Valláslélektan és antik vallás. (Ath. 22. köt. 139—152 l.)
- Lothar, Ernst*: A megváltó halál. (Die Mühle der Gerechtigkeit.) Ford. Gaál Andor, Bp., Franklin. 349 l.
- Marcel, Gabriel*: Hit és hitetlenség. Ford. Kenyeres László. (Vigilia. 2. évf. 3. köt. 85—94 l.)
- Muzsnai László*: Lelki problémák. A bűn tana és a vallás lélektana. Mezőtúr, 1935. Szerző kiad. 77 l.
- Noszlopi László*: A világnézetek kétértelműsége. (Vigilia. 2. évf. 1. köt. 93—105 l.)
- Schütz Antal*: Hittudomány és hitélet. (Theológia. 3. köt. 1—17 l.)
- Somogyi József*: A létezés kezdete. (Bölcs. Közl. 2. évf. 16—39 l.)
- Spranger, Eduard*: Közérkölc és személyes erkölcsiség. Előadás a bp.-i k. m. Pázmány Péter Tud.-egyet. aulájában. A szerző kéziratából ford. Prohászka Lajos. Bp., Egyet. Ny. 19 l. (Filoz. érték. 7.) (Ath. 22. köt. 1—17 l.)

- Szabó Dezső*: Hitvallásaink általános értékelése. Pápa, Kis biz. (Főisk. ny.) 15 l. (A Pápai ref. theol. akad. kiadv. 21.)
- Tankó Béla*: A szabadság problematikája. (Szellem és Élet. 1. évf. 2—9 l.) (Szellem és Élet kvta.)
- Tavaszy Sándor*: Az idő és örökkévalóság. (Erd. Helikon. 9. évf. 1—5 l.)
- Ujszászy Kálmán*: Az „időbeli” és az „idői” ember. (Szellem és Élet. 1. évf. 230—238 l.)
- Tanczel Antal*: A „szellem” bölcséleti rendszerbe-foglalása. (Jánosi József S. J.: A szellem című művének méltatása.) (Élet. 27. évf. 178. l.)

5. Etika. Jogfilozófia. Társadalomfilozófia.

- Baráth Béla*: Világnézetek harcában. (Vasárnap. Arad, 19. évf. 203—206, 225—227 l.)
- Bochkor Ádám*: Az orvosi etika és a keresztény erkölcs. (M. Kult. 23. évf. 45. k. 293—294 l.)
- Brandenstein Béla báró*: Szabadság és rend a társadalmi életben. (Új Kor. 2. évf. 65—66 l.)
- Braun Samu*: Prolegomena a tömeglélektanhoz. (A Tömeg az Emberismeret. Különsz. 1936. 2. sz.)
- Büntetőjog* és erkölcsrendészet. Útmutatás a kath. erkölsvédelemnek ellenőrzésére és biztosítására. Kézirat gyanánt. Bp., A. C. Korda-ny. 58 l.
- Dékány István*: A tömeg „előlete”. (A Tömeg az Emberismeret. Különsz. 1936. 2. sz.)
- Erdey Ferenc*: Ethica seu philosophia moralis. Pécs, Dunántúl-ny. 321 l., 1 mell. (Synopsis philosophiae scholasticae. 7.)
- Gálos László*: A házasság eszmei alapjai. (M. Kult. 23. évf. 46. k. 27—28 l.)
- Gartner Pál*: „Bűn és büntetés Bp., Novák. 48 l.
- Gerencsér István*: A népi gondolat bölcsellete. (Vigilia. 1936. 4. köt. 60—66 l.)
- Hamvas Béla*: Krízis és katarzis. (Társad. Tud. 16. évf. 1—20 l.)
- Hirschler Júlia*: Böhm Károly erkölcstana. Bp. Szerző kiad. Bethánia-ny. 29 l.
- Horváth Barna*: Joguralom és parancsuralom. (Kath. Szle. 50. évf. 609—617 l.)
- Léte, érvény, jog. (Szellem és Élet. 1. évf. 129—143 l.)
- Horváth Sándor*: Az erkölcsi normák érvényesítése a gazdasági életben. (Kath. Szle. 50. évf. 572—579 l.)
- Huzella Tivadar*: Az egyén és a közösség. (Kath. Szle. 50. évf. 48—52 l.)
- Ibrányi Ferenc*: A kamatkérdés erkölcstudományi problematikája. (Theológia. 3. köt. 222—233, 301—314 l.)

- Ikvay László*: A háború joga Aquinói szent Tamásnál. (Új Élet. 5 évf. 19—23 l.)
- Irk Albert*: A sterilizáció és kasztráció kriminálpolitikai szempontból. (A Finkey Ferenc emlékkönyvből.) Pécs, Dunántúl-ny. 13 l.
- Kecskés Pál*: A „szociális” igazságosság értelméről. (Theológia. 3. köt. 108—124 l.)
- Kulcsár István*: Egyén és Tömeg. (A Tömeg az Emberismeret. Különsz. 1936. 2. sz.)
- Ligeti Pál*: A diktatúrák keletkezésének lélektana. (A Tömeg az Emberismeret különsz. 1936. 2. sz.)
- Névai László*: Az euthanázia problémája büntetőjogi szempontból. Megengedhető-e a gyógyíthatatlan betegek kivégzése? Bp., Bpi-ny. 55 l.
- Noszlopi László*: Férfi és nő kulturális hivatása. (Élet. 27. évf. 815—816 l.)
- Pongrácz Kálmán*: Vissza a morálhoz! (Új kor. 2. évf. 150. l. és 194. l.)
- Reitzer Béla*: A proletárnevelés kérdéséhez. Nevelésszociológiai bírálat. Szeged. 1935. Prometheus ny. 108 l. (Közl. a Szegedi Ferenc József tud. egyetem Pedagógiai-lélektani intézetéből. 3. sz.)
- Schütz Antal*: A nagy korszakforduló. (Új kor. 2. évf. 165—166 l.)
- Őrség. Korkérdések és tájékozódások 2. kiad. Bp. Szt. István Társ. 314 l.)
- Sellye Ferenc*: A kriminalisztika alaptételei. (Kérdés és felelet.) Bp., Szerző. Arany J. ny. 30 l.)
- Szalai Sándor*: Emberközösség és szimbolika. (A Tömeg az Emberismeret különsz. 1936. 2. sz.)
- Székelly Béla*: Az antiszemitizmus lélektana. (A Tömeg az Emberismeret különsz. 1936. 2. sz.)
- Tavaszy Sándor*: Az igazság mint bensőség. (Múzeum. 41. köt. 17—18 l.)
- Toldi Árpád*: A bűnügyi nyomozás elmélete. Összeáll. —, Szombathely, Szerző. Gábrriel A. ny. 33. l., 9 mell.
- Vajtai István*: Nemzeti érzés és szociális önismeret. (Korunk Szava. 6. évf. 75—76 l.)
- Varga László S. J.*: Társadalmi etika. Bp. 320 l.
- Vásárhelyi János*: Az élet útja. Cluj—[Kolozsvár], Minerva ny. 293 l. Studium biz. Bp.
- Winkler Béla*: Vizsgálatok a büntetőjogilag releváns magatartás struktúrájáról és egyéb jogbölcseleti és büntetőjogi dolgozatok. Bp., Egyet. ny. VI, 105 l. (Angyal Szemin. kiadv. 30.)
- Untersuchungen über die Struktur des strafrechtlich relevanten Verhaltens. Diss. Bp., Egyet. ny. VI, 336 l.

6. Esztétika.

- Benedek Marcel*: Irodalom-esztétika. Bp., Franklin. 174 l. (Kultúra és tudomány.)
- Blaskó Mária*: A katolikus írók problémája. (Élet. 27. évf. 598—599 l.)
- Brisits Frigyes*: Új módszer és szemlélet a magyar irodalomtörténetben. (Alszeghy Zsolt: A tizenhetedik század magyar irodalomtörténete méltatása.) (Kat. Szle. 50. évf. 111—113 l.)
- Dénes Tibor*: A tragikus életszemlélet. (Vigilia. 2. évf. 3. köt. 59—68 l.)
- Draskóczy Ede*: Irodalmi érték és népszerűség. (Kalangya. 5. évf. 469—475 l.)
- Erőss Alfréd*: Bevezetés a művészetfilozófiába. (Vasárnap. Arad. 19. évf. 43—44 l.)
- Gerevich Tibor*: A modern díszítő művészet. A milánói VI. triennale. (Magy. Szle. 28. köt. 247—250 l.)
- Az új európai művészet. A XX. velencei biennale. (Magy. Szle. 28. köt. 35—44 l.)
- Haits Géza*: A vallásos elem korunk zeneművészetében. (Magy. Szle. 28. köt. 188—191 l.)
- Hamvas Béla*: Modern szobrászat és művészetelmélet. (Esz. Szle. 2. évf. 139—151 l.)
- Jajczay János*: Székely Bertalan. (Esz. Szle. 2. évf. 131—138 l.)
- Kozocsa Sándor*: Művészet és irodalom. (Művészet. 1. évf. 51—52 l.)
- Zilahy Károly esztétikája. (Esz. Szle. 2. évf. 174—193 l.)
- Körmendi András*: Az új művészet problematikája. (Válasz. 3. évf. 440—448 l.)
- Kőszegi László*: Faj-imádó vagy Isten-imádó művészet? (Egy készülő esztétikai rendszerből.) (Korunk Szava. 6. évf. 425—426 l.)
- Krampol Miklós*: Film és művészet. Bp., Egyet. ny. 46 l. — (Esz. Szle. 2. évf. 24—35, 72—83 l.)
- Makkai Sándor*: Esztétikum és reliigiózum. (Esz. Szle. 2. évf. 1—13 l.)
- Filozófia és irodalom. (Szellem és Élet. 1. évf. 114—118 l.)
- Mareczell Mihály*: Esztétika és pedagógia. (Esz. Szle. 2. évf. 49—58 l.)
- Mester János*: Giovanni Gentile művészetbölcselete és a mai olasz esztétika irányai. (Bpi Szle. 241. köt. 62—81 l.)
- Molnár Antal*: Liszt Ferenc alkotásai az esztétika tükrében. Bp., Somló. 47 l.
- Liszt Ferenc esztétikája zeneműveiben és írásaiban. (Esz. Szle. 2. évf. 113—130 l.)
- Nyiresi-Tichy Kálmán*: A rút a művészetben. (Kalangya. 5. évf. 88—92 l.)

- Ort János:* Irodalomesztétikai kérdések Kazinczy korában. Diss. Bp., Szerző kiad. 54 l.
- Pogány Móric:* Gondolatok az új építészeetről. (Művészet. 1. évf. 8—10 l.)
- Posszonyi László:* Esztétika és világnézet. (Élet. 27. évf. 1319—1321 l.)
- Prahács Margit:* Szöveg és zene. (Eszt. Szle. 2. évf. 40—44 l.)
- Zeneesztétika és pszichológia. (Eszt. Szle. 2. évf. 161—173 l.)
- Puskás Lajos:* A képzőművészeti szépről. (Magy. Művészet. 12. évf. 157—158 l.)
- Sándor Sarolta:* A modern olasz humor. Bp., Mérnökök ny. 71 l.
- Sebesi Ferenc:* Látásmélet és térelképzelés. (Eszt. Szle. 2. évf. 195—202 l.)
- Sobotka Tibor:* Hellenizmus Shelley és Keats költészetében. Bp., Fráter és Tsa ny. 75 l.
- Somogyi Antal:* Antigone és az áldozat törvénye. (Vigilia. 2. évf. 1. köt. 128—137 l.)
- Staud Géza:* Az írótól a színpadig. (Élet. 27. évf. 1263—1265 l.)
- Cs. Szabó László:* Műfaj és nemzedék. (Nyugat. 29. évf. 18—22 l.)
- Szemere Samu:* A művészet mint valóságértelmezés. (Bpi Szle. 242. köt. 191—219 l.)
- I. Szemlér Ferenc:* A költő és a világegyetem. (Nyugat. 29. évf. 165—176 l.)
- Vidor Márta:* Bevezetés a zenepszichológiába. (Énekszó. 3. évf. 243—250 l.)
- Virányi Endre:* Van-e művészeti válság? (Vasárnap. Arad. 19. évf. 274—275 l.)

7. Történetfilozófia. Kultúrfilozófia.

- Barankay Lajos:* Nemzet és műveltség. (Magy. Ped. 45. évf. 129—138 l.)
- Blazovich Jákó:* A nagy szfinx. Újkori emberarcok. Bp., Szt. István társ. 253 l.)
- Bóka László:* Új magyar történetfilozófia. (Prohászka Lajos: A vándor és a bujdosó c. művének méltatása.) (Apollo. 2. évf. 274—276 l.)
- Brandenstein Béla báró:* Az ember a mindenségben. I. Az emberi test. II. Az emberi kultúra. Bp., M. Tud. Akad. 692 l. (M. T. Akad. könyvk. vállalata.)
- Cavallier József:* A „holnap árnyékában“. A kulturális szenvedések körismerete. (Vasárnap. Arad. 19. évf. 243—244 l.)
- Csóka Lajos:* Világnézet és történet szemlélet. Pannonhalma, 1935. 13 l. (Pannonhalmi Szle. kvtára. 13.)
- Dékány István:* A filozófus és felelőssége. (Ath. 22. köt. 123—138 l.)

- Fejtő Ferenc*: Erasmus, avagy: Beszélgetés a humanizmusról. Bp. Cserépfalvi. 27 l. (Klny.: A Szép szóból.)
- Földi Mihály*: Kiáltás a válságból. Új polgárság, új theokrácia, harc a neobarbarizmus ellen. Bp., Nyugat kiad. 167, 1 l.
- Ghéczy-Hugyecz János*: Minden ami szeretet, minden ami igazság, minden ami valóság. Rákosszentmihály, Szerző kiad. Bp. Hollóssy ny. 74 l.
- A boldogulás egyedüli lehetősége az emberiség szolidaritása. Bp., Hollóssy J. 34, 1 l.
- Halasy-Nagy József*: Az értelem ellenségei. (Debr. Szle. 10. évf. 69—76 l.)
- Korunk szelleme. Bp., Dante kiad. 200 l.
- Hamvas Béla*: A jövő árnyéka. (Huizinga: Im Schatten von Morgen című művének méltatása.) (Prot. Szle. 45. évf. 206—212 l.)
- A magyar sorstudomány megalapítása. (Prohászka Lajos könyvéről.) (Társad. tud. 16. évf. 260—269 l.)
- Huizinga krízis-könyve. (Társad. tud. 16. évf. 165—173 l.)
- Igaz Látó*: Korunk lelki válsága. Bp., Máté ny. 39 l. (Mai füzetek 1. sz.)
- Janics Kálmán*: Kultúrnacionalizmus. (Új Élet. 5. évf. 4—9 l.)
- Jóó Tibor*: A klasszicizmus és a romantika összefüggései. (Szellem és Élet. 1. évf. 157—163 l.)
- Kerényi Károly*: Humanizmus és hellenizmus. (Válasz. 3. évf. 604—614 l.)
- Kondor Imre*: Történelem és politika. (Szellem és Élet. 1. évf. 185—196 l.) (Szellem és Élet kvta.)
- Kornis Gyula*: Egyetem és politika. Bp., Franklin. 61 l.
- Lotz János*: A történelmi világkép. Az ember az időben. Pécs, Kultúra kny. 67 l. (Specimina diss. Facult. philos. R. Hung. Univ. Elisabethinae Quinqueecl. 97.)
- Márffy Ede*: Szédelgés a világnézettel. (M. Kult. 23 évf. 46. k. 99—100 l.)
- Marót Károly*: A szellemi élet kezdetei. (Szellem és Élet. 1. évf. 57—66 l.) — (Szellem és Élet kvtára.)
- Alkat és közösség a szellemi életben. (Társad. tud. 16. évf. 21—22 l.)
- Mátrai László*: A harmadik Thomas Mann. Adalékok korunk nihil-elményéhez. (Prot. Szle. 45. évf. 336—340 l.)
- Nagy József*: A nemzeti egység világnézete. Szeged, Árpád ny. 145 l.
- Noszlopi László*: A holnap árnyékában. (Kath. Szle. 50. évf. 383—388 l.)
- „Magas kultúra” és népi kultúra. (Új kor. 2. évf. 127—128 l.)
- Nyíresi-Tichy Kálmán*: Modern élet és modern művészet. (Magy. Figyelő. 3. évf. 1935. 44—53 l.)

- Prahács Margit*: Vándor és bujdosó. A magyar nemzeti önismeret filozófiájának első kísérlete. (Napkelet. 14. évf. 694—696 l.)
- Prohászka Lajos*: A vándor és a bujdosó. Bp., (Dunántúl Pécsi Egyet. ny.) 171 l. (Minerva kvt. 50.)
- Puskás Lajos*: Az új olasz ember. Bp., Egyet. ny. 84 l. (Magyar-olasz kultúrpolitikai kiadv. 2.)
- Szabó Lajos — Tábor Béla*: Vádirat a szellem ellen. Bp. Bibliotéka kiad., Pantheon. (Az Idő könyvei.)
- Trikál József*: Az új nemzedék lelkesége. [Párbeszédekben.] Bp., Szt. István-társ. 162 l.
- Trócsányi György*: A magyar szellemiség pathológiája. (Prohászka Lajos könyvéről.) (Társad. tud. 16. évf. 270—307 l.)
- Varga Sándor*: A lét oksági meghatározottsága és a kultúrateremtés szabadsága. (Szellem és Élet. 1. évf. 75—86 l.) — (Szellem és Élet kvt.)
- Varga Sándor Frigyes*: A sport. Kultúrfiloz. tanulm. Bp., Wachs ny. Szolnok, 68 l. (Dolg. a Kir. Magy. Pázmány Péter Tud. Egyet. philos. szemin. 15.)
- Vass Gyula*: Magyar történetfilozófia. (Válasz. 3. évf. 531—546 l.)

8. Pszichológia. Karakterológia. Pedagógia.

- Agárdi László*: Az iskolai felügyelet. (Magy. Középisk. 29. évf. 300—305 l.)
- Angyal Lajos*: A schizophreniás gondolkozási zavarokról. (Magy. Pszich. Szle. 8. évf. 366—370 l.)
- Barcza Erica*: „A nehezen nevelhető gyermek” mint általános pedagógiai probléma. Bp., Iskola és Egészség. 10. l. (A m. kir. Gyermeklélektani int. nevelési és pályaválasztási tanácsadó közl.)
- Barra György, zágoni*: A nevelés forradalma és a középiskola. (Prot. tanügyi Szle. 10. évf. 163—171 l.)
- Békési Gizella*: A gyermek erkölcsi fejlődése és az erkölcsiség kísérleti vizsgálata. Szeged, Árpád ny. 196 l. (Közl. a Ferenc József tud. egy. Ped.-lélektani Int. 9. sz.)
- Békessy Imre*: A tözsdekrachok lélektana. Az Előszót írta Fleissig Sándor. Bp., Ost-Kurier. Hungária ny. 62 l.
- Benoschofsky Ilona*: Serdülő lányok emlékezete. Bp., Légrády Testv. 34, 1 l. (Dolg. a Kir. M. Pázmány Péter Tud. Egyet. Filoz. Szem. 12.)
- Berend Klára*: Az ifjúság irodalmi érdeklődése. (Közlemények a Szegedi Ferenc József tud.-egyet. Ped.-lélektani int.-éből. 6.) 54 l.

- Bischler, W.*: Contributions psychologiques et psychanalytiques à l'étude de la religion. (Magy. Pszich. Szle. 8. évf. 323—346 l.)
- Boda István*: Egyszerű korreláció-számítás. (Magy. Pszich. Szle. 8. évf. 378—393 l.)
- Bognár Cecil*: A gyermek és a környezet. (Magy. Középisk. 29. évf. 293—300 l.)
- Borbély András*: Gondolatok az érzelmi élet nevelése köréből. Szeged, Int. 76 l. (M. kir. Tisza I. tud. egyet. Ped. szemin.-a és pszich. int.-e.)
- Cavallier József*: „Az ismeretlen ember“. (Alexis Carrel: Man, the unknown című művének méltatása.) (Napkelet. 14. évf. 96—100 l.)
- Cser János*: Az egyéniség megismerése. (Múzeum. 41. évf. 189—199 l.)
- Korszerű magyar lélektani és nevelésügyi tanulmányok. Bp., Sárkány ny. 267 l., 1 mell. (Közl. a Föv. Ped. Szemin. Lélektani laboratóriumából. 1. köt.)
- Dékány István*: Pedagógiai elvek. Bevezetés a nevelői gondolkodásba. Pécs, Dunántúl ny. 18 l. (Pedagógiai szakkönyvek, 1.)
- A történelmi kultúra útja. Középisk. történelemtanítás. Pécs, Dunántúl ny. 128 l. (Ped. szakkönyvek. 3.)
- Dénes Magda*: A büntetésről. (A jövő útjain. 11. évf. 89—92 l.)
- A kisgyermek pszichológiai vizsgálatáról. Bp., Iskola és egészség. 11 l. (A m. kir. Gyermeklélektani int. közl.)
- Dezsd László*: Pedagógiai indítések az oxfordi csoportmozgalomban. Pécs, Kultúra kny. 48 l. (Specimina diss. facult. philos. regiae hung. univ. Elisabethinae Quinqueecclesiensis. 87.)
- Dolch Erzsébet*: A gyakorlati grafológia elvei. Szeged. Árpád ny. 47 l. (Közl. a Szegedi Ferenc József tud. egyetem Pedag. lélektani int.-ből. 7. sz.)
- Döbrentey Gyula*: Tanító és jellem. (Nemzetnevelés. 18. évf. 381—383 l.)
- Erdélyi Mihály*: A pszichotechnika alapkérdései. Bp., Egyet. ny. IX. 484 l.
- Erdős Károly*: Az erkölcs fogalma a népiskolában. Miskolc, Tanítók Gárdonyi bajtársi egyes. 11 l. (Pedagógiai füzetek. 2. sz.)
- Farkas Geiza*: Gyermkeink lelki gyomra. (Új Élet. 5. évf. 249—252 l.)
- Ferenczi Sándor*: A pszichoanalízis rövid ismertetése. Bp., Pantheon 95 l.
- Freud Sigmund*: Összegyűjtött művei. Bp., Somló. 3. köt. Alomfejtés. Ford. Hollós István, átn. Ferenczi Sándor. XII, 476 l.
- Gleimann Anna*: A lélektől az emberig. (Buvár. 2. évf. 418—420 l.)
- Grózinger M. József*: A jiddis nyelv pszichológiája. Bp., Libanon, Folió biz. (Arany J. ny.) 12 l. (Libanon füz. 3.)

- Gyulai Agost*: Emlékbeszéd Fináczy Ernő tiszteleti elnökről. (Magy. Ped. 45. évf. 65—79 l.)
- Fináczy Ernő emlékezete. (Néptan. Lapja. 69. évf. 437—440 l.)
- Mesterség-e vagy művészet? Fináczy Ernő didaktikai elmélete. (Néptan. Lapja. 69. évf. 196—198 l.)
- Nevelői gondolkodók és nevelési rendszerek Olaszországban. Mester János új könyvének méltatása. (Néptan. Lapja. 69. évf. 802—805 l.)
- Gyulai Elemér*: A zene hatása. Közönséglélektani tanulmány. Bp., Szt. István-társ. IV, 177 l. (Az Orsz. Szoc. pol. Int. kvta. 1. sor. 4. sz.)
- Hajós Elemér*: Lelki válság a statisztika tükrében. Bp., Iskola és egészség. 9 l. (A m. kir. Gyermeklélektani int. közl.)
- Hartnagel Sándor*: A személynevek lélektanához. Diss. Bp., Szerző kiad. 44 l.
- Husztai József*: Tehetségkiválasztás a katolikus kultúrpolitikában. (Magy. Kultúra. 22. évf. 401—408 l.)
- Iványi Dénes*: A gyermek erkölcsi életének vizsgálata. (Néptan. Lapja. 69. évf. 709—712 l.)
- Juhász Andor*: A film pszichológiája. (Búvár. 2. évf. 665—668 l.)
- Kelemen Krizosztom*: A vallás mint nevelési tényező az iskola életében. (Magy. Ped. 45. évf. 1—7 l.)
- Kempelen Attila*: Adatok a művelt magyar ifjúság esztétikai fejlődés-lélektanához. (Magy. Pszich. Szle. 8. évf. 371—377 l.)
- Király István*: A tökéletesedés útja. Az önnevelés gyakorlati kézikönyve. Eger, 1935. Egri ny. 240 l.
- Kornis Gyula*: A család és a gyermek. (Néptan. Lapja. 69. évf. 4—5 l.)
- Kovács Ilona*: Agyvelőgyulladás utáni jellemváltozás a gyermekkorban mint nevelési probléma. Bp., Iskola és egészség. 8 l. (A m. kir. Gyermeklélektani int. közl.)
- Ligeti Boriska*: Vizsganeurózis. (A jövő útjain. 11. évf. 19—22 l.)
- Lipovetz Iván*: Keresztény világnézet a tanító munkájában. Sopron, Szerző kiad. 96 l.
- S. Loránd Blanka*: Lappangva fejlődő elmebaj két esete középiskolás lányoknál. Bp. Iskola és egészség. 11. l. (A m. kir. Gyermeklélektani int. közl.)
- Marczell Mihály*: A bontakozó élet. 7. A nevelés művészete. Bp., Élet ny. 283 l.
- Mérei Kálmán*: Lelki készségek fejlesztése a gyermekben. Pannonthalma, Pannonthalmi Szle kiadóhiv. 24 l. (A Pannonthalmi Szemle kvtára. 18.) — Klny.: Pannonthalmi Szle. 11. évf.
- Mester János*: A család, az állam és az egyház jogainak harmóniája

- XI. Pius pápa nevelői enciklikájában. (Vasárnap. Arad. 19. évf. 189—191 l.)
- A család kötelességei és jogai XI. Pius pápa nevelői enciklikájában. (Vasárnap. Arad. 19. évf. 164—166 l.)
- Bosco szent János nevelői rendszere. Bp. Korda ny. és biz. 54 l.
- XI. Pius pápa nevelői enciklikája. (Vasárnap. Arad. 19. évf. 145—147 l.)
- Az olasz nevelés a 19. és 20. században. Bp. Egyet. ny. 556 l.
- Miskolczy Kálmán*: Gyakorlati állampolgári és hazafias nevelés. — *Fekete Imre*: A modern gyermek. Miskolc, Tanítók Gárdonyi bajtársi egyes. 12 l. (Pedagógiai füzetek 1.)
- Molnár Imre*: A természettudományos pszichológia szerepe a középiskolai oktatásban. Bp. Iskola és egészség. 16 l. (A m. kir. Gyermeklélektani int. közl.)
- Mosonyi Dezső*: A homogén gátlás törvénye a zenében. (Magy. Pszich. Szle. 8. évf. 414—420 l.)
- Nagy Mária Ilona*: A gyermek és a halál. Bp. Bethlen G. ny. 110, 1 l. (Dolg. a Magy. Kir. Pázmány Péter Tud. Egyet. Filoz. Szem. 18.)
- Nánássy László Dezső*: Az érzelmi jelenségek az orvostudomány és a keresztény bölcsélet világánál. (Kat. Szle. 50. évf. 114—121 l.)
- Noszlopi László*: Férfi és nő képességei. (Élet. 27. évf. 737—738 l.)
- A házastárs megválasztásának lélektana. (Kat. Szle. 50. évf. 555—562 l.) — (Vasárnap. Arad. 19. évf. 351—354 l.)
- Lélek és kép. (Élet. 27. évf. 399—400 l.)
- Férfi és női lélek. (Élet. 27. évf. 563—564 l.)
- A nemzeti nevelés időszerűsége. (Magy. Középisk. 29. évf. 205—208 l.)
- Nyíró Gyula*: A szélhámos lelkialkata. (Magy. Pszich. Szle. 8. évf. 352—365 l.)
- Lángész és örület. (Magy. Szle. 26. köt. 255—264 l.)
- Olasz Péter*: Eidetika a gyermek- és serdülőkorban. (Vigilia. 2. évf. 2. köt. 94—98 l.)
- Patl Sándor*: A szellemi képességek fejlesztése. (Néptan. Lapja. 69. évf. 758—761 l.)
- Patay Lajos*: Kálvin János vallásnevelési pedagógiája. (Theol. Szle. 11—12 évf. 1—123 l.)
- Pongrácz Sándor*: Lélekkutatás egykor és most. (Búvár. 2. évf. 601—603 l.)
- Ranschburg Pál*: Újabb természettudományos irányok a pszichológiában. (Magy. Pszich. Szle. 8. évf. 281—292 l.)
- Rapaport Samu*: Alvás, aluszékonyosság, álmatlanság. Biol. és pszich. anal. tanulm. Bp. Főv. ny. 144 l.

- Reiner Ferenc:* Gondolatok a nevelésről és a gyermekről. Bp., Máté E. kny. 16 l.
- Reitmann Ferenc:* A schizophreniások új szóképzései. (Magy. Pszich. Szle. 8. évf. 347—351 l.)
- Róheim Géza:* A pszichoanalízis tudományos jelentősége. Sigmund Freud 80. születésnapjára. (Századunk. 11. évf. 194—195 l.)
- Rusztly-Rusztok Károly:* Az erkölcsi életre való nevelés. (Néptan. Lapja. 69. évf. 482—485 l.)
- Schiller Pál, harkai:* Érettségizettek értelemvizsgálata. (Magy. Pszich. Szle. 8. évf. 425—435 l.)
- Sinkó Ferenc:* A tehetségkiválasztás. (Új Élet. 5. évf. 75—80 l.)
- Somogyi József:* Begabung im Lichte der Eugenik. Forschungen über Biologie, Psychologie u. Sociologie der Begabung. Leipzig—Wien, F. Deuticke. 518 l.
- Szalai Sándor:* Philosophische Grundprobleme der psychoanalytischen Psychologie. Eine dialektische Studie, Zürich, Octava Verl. (Bp. Kellner A. ny.) 63 l.
- Tamás Viktor:* Lélektan vagy élettan? (M. Kult. 23. évf. 45. köt. 38—40 l.)
- Tanulmányok a neveléstudomány köréből.* Szeged, Egyetem barátainak egyes. 104 l. (Acta Litt. ac scient. reg. Univ. Hung. Franc. Jos. Sect philos. 8. tom. 1. fasc.)
- Tettamanti Béla:* A neveléstudomány két újabb magyar rendszere. Szeged, „Szellem és Élet“. 8 l. (Szellem és élet kvta.)
- Tomori Viola:* A parasztszelektív lelki dinamikája. (Magy. Pszich. Szle. 8. évf. 394—413 l.)
- Immanens idealizmus lélektani alapon. (Boda István lélektani fel-fogása.) (Szellem és Élet. 1. évf. 87—90 l.)
 - A népszokások lelki dinamikája. (Társad. tud. 16. évf. 327—357 l.)
 - Néplélektani kutatás beregi falvakban. (Társ. tud. 16. évf. 92—100 l.)
 - A parasztság szemléletének alakulása. A parasztság szemléletének és eszméltségi fokának lélektani vizsgálata. Szeged, 1935. Prometheus ny. 123 l. (Közl. a Szegedi Ferenc József tud. egyetem Pedagógiai-lélektani intézetéből. 4. sz.)
- Az új lélektan szerepe az iskolában. Ruth Thomas tanulmánya nyomán. (Néptan. Lapja. 69. évf. 678—681 l.)
- Ujváry Lajos:* A mai gyermek és a könyv. Bp., Egyetemi ny. 72 l. (Tanítás problémái. 14.)
- Vályi Armand:* Korszellem és pedagógia. (Prot. tanügyi Szle. 10. évf. 156—162 l.)

- Varga Béla*: A paedagógia alapkérdése. (Acta litt. ac. scient. reg. Univ. Hung. Franc. Jos. Sect. philos. 6. tom. 2. fasc. 137—227 l.)
- Nemzetközi pedagógia. (Pásztortüz. 22. évf. 387—388 l.)
- Várkonyi Fidél*: Az egyetemi és főiskolai hallgatók lelki gondozása. (Kat. Szle. 50. évf. 167—173 l.)
- Várkonyi Hildebrand*: A cselekvések elemzése. (Magy. Pszich. Szle. 8. évf. 293—322 l.)
- A modern pszichológia tanítása a boldogság feltételeiről. Személyiség-lélektan és személyiségetika. (Kat. Szle. 50. évf. 737—743 l.)
- Az alázatosság új pedagógiája. (Buytendijk könyve.) (M. Középisk. 29. évf. 65—68, 97—103, 129—135 l.)
- Az egyetem eszméje és az ifjúság. Szeged, „Szellem és Élet“. 8 l. (Szellem és élet kvta.)
- Nevelés és gyakorlati lélektan. (A cselekvés iskolája. 1935—36. 1—10. sz. — 1936—37. 7—8. sz.)
- Völgyesi Ferenc*: A psycho-vegetatív reflexek hypnotikus befolyásolása. Bp., Novák. 48 l., 1 mell. (Lélek és term. tud. 18.)
- Wagner Lilla*: Transzvertáló lelkijelenségek. (Magy. Pszich. Szle. 8. évf. 239—280 l.)
- Weszely Ödön*: A tudatalatti lelki élet és a nevelés. Bp., M. Gyermektanulm. Társ. 24 l. (Gyermektanulm. füz. 5.)
- Zentai Károly*: A nemek együttes nevelésének kérdése. Szeged, Juhász J. ny. 95, 1 l. (Közl. a Szegedi Ferenc József tud. egyet. ped. lélektan. int.-ből. 8. sz.)
- Zibolen Endre*: A családi környezet szerepe a nevelésben. (A Gyermekek. 28. évf. 4—14 l.)
- Az életrenevelés. (Orsz. középisk. tanáregy. közl. 69. évf. 129—135 l.)
- Szociális nevelés az iskolában. (M. Kult. 23. évf. 46. k. 168—171 l.)

Osszeállította: *Gáspár Ilona*.

KORNIS GYULA:

PETŐFI PESSZIMIZMUSA

104 lap.

Ára 2 P.

BÁRÓ BRANDENSTEIN BÉLA

Az Ember a mindenségben

Kiadta a Magyar Tudományos Akadémia

I. köt. 1. Az emberi test. 2. Az emberi kultúra. 692 l.

Ára füzve 10 P kötve 12 P

II. köt. 3. Az emberi lélek. 315 l.

Ára füzve 6 P kötve 7 P

III. köt. 4. Az ember világhelyzete. 430 l.

Ára füzve 6.50 P kötve 7.50 P

Társaságunk tagjai az egyes köteteket 50%-os kedvezménnyel kaphatják.

Az Akadémia Filozófiai Könyvtára

1. *Leibniz*: Újabb vizsgálódások az emberi értelemről.
Ford. Rácz Lajos (632 l.) 10— P
2. *Bergson*: Teremtő fejlődés. Ford. dr. Dienes Valéria
(338 l.) 6— „
3. *Brandenstein B. b.*: Művészetfilozófia (378 l.) elfogyott
4. *Bartók György*: Kant erkölcsfilozófiája (335 l.) .. 10— P
5. *Varga Sándor*: Rickert Henrik filozófiája [A modern
értékfilozófia alapvetése] (123 l.) 3— „
6. *Noszlopi László*: A szeretet. Etikai tanulmány (172 l.) 3— „
7. *Dékány István*: A társadalomfilozófia alapfogalmai.
(323 l.) 8— „
8. *Magyarné Techert Margit*: A hellén újplatonizmus
története (235 l.) 6— „
9. *Aristoteles Metafizikája*. Ford., bevezetéssel és ma-
gyarázatokkal ellátta Halasy-Nagy József, 412 l. ... 15— „

Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.

Főbizományos Kókai Lajos (Bp. IV, Kammermayer K.-utca 4.).

Tagtársaink számára 50% kedvezményt tudunk kieszközölni úgy az egész sorozatra, valamint annak egyes köteteire vonatkozólag. Aki erre a kedvezményre igényt tart, írjon Társulatunk alelnökének, dr. Dékány István egyet. c. rk. tanárnak, az Akadémia Filozófiai Bizottsága előadójának (I, Avar-utca 10, I. 1.).

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara: Elnök: *Kornis Gyula*. Alelnökök: *Halasy-Nagy József* és *Dékány István*. Főtitkár és szerkesztő: *Prohászka Lajos*. Titkár: *Varga Sándor*. Másodtitkár: *gr. Révay József*. Pénztáros: *Kronfusz Vilmos*.

Kéziratok, ismertetésre szánt művek a főtitkár és szerkesztő: dr. Prohászka Lajos egyetemi ny. rk. tanár címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8) küldendők.

Felolvasások a titkárnál, dr. Varga Sándor egyetemi magántanárnál (Budapest, V., Magyar Tudományos Akadémia) jelentendők be. **Tagságra** is nála lehet jelentkezni. Tagul bárki jelentkezhetik (levelezőlapon is). A jelentkezőket a titkár a választmány elé terjeszti és nekik a felvételi határozatról értesítést küld. A Magyar Filozófiai társaság *évi tagsági díja 4 pengő*. Tagok az Athenaeumot évi tagilletményként kapják.

Az *egyesületi ügyekre*, továbbá a *folyóirat szétküldésére* és *előfizetésére* vonatkozó tudakozódások és felszólamlások a másodtitkár, dr. gr. Révay József címére (Budapest, IV., Magyar-utca 24.) intézendők.

Az Athenaeum *évi előfizetési díja 6 pengő*. A régi évfolyamok ára is — amennyiben még kaphatók — kötetenként 6 pengő. Újonnan belépő tagok azonban a régi évfolyamokat is kötetenként 4 pengőért szerezhetik be.

Postatakarékpénztári csekkszámánk száma: **906**. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekkszámra telepítendő”. A Társaság pénztárosa: id. Kronfusz Vilmos, Budapest VIII., Baross-u. 85. A hátralékos tagdíjak beszedésére a Tud. Társulatok és Intézmények Orsz. Szövetségének pénzbeszedője jogosult.

Ha *nem* Budapesten lakó tagtársaink felolvasó ülésre szóló meghívót nem kaptak s erre igényt tartanak, levelezőlapon kérik azt másodtitkárunktól.

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.

FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a

KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDÁNÁL

(Budapest VIII., Múzeum-körút 6. sz.) és bármely könyvkereskedés útján:

1. szám. *Moór Gyula: A logikum a jogban* 2:50 P
2. szám. *Várkonyi Hildebrand: A lélektan mai állása* 1:80 P
3. szám. *Nagy József: A fejlődés eszméje* 2:50 P
4. szám. *Dékány István: Az emberi jellem alapformái* 2— P
5. szám. *Moór Gyula: Szociológia és jogbölcselet* 2— P
6. szám. *Brandenstein Béla báró: A végtelen halmazok problémájáról* 2:50 P
7. szám. *Spranger Eduard: Közérkölség és személyes erkölcsiség* 1— P
8. szám. *Faragó László: A modern fizikai világkép és az ember* 2— P

XXIII. KÖTET

1937.

4-6. FÜZET

1977 NOV 2

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

PROHÁSZKA LAJOS



BUDAPEST, 1937.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6

TARTALOM.

Értekezések.

<i>Pauler Akos</i> : A tiszta logika metafizikai vonatkozásai. (A kéz- irati hagyatékából)	209
<i>H. Schüller Pál</i> : A lélektan feladatáról	256

Szemle.

Descartes-kongresszus. Párizs, 1937. júl. 31—aug. 6. (<i>Lehner Ferenc</i>)	275
Eszthetikai kongresszus. Párizs, 1937. aug. 7—11. (<i>Mátrai László</i>)	285
A XI. nemzetközi Pszichológiai Kongresszus. Párizs, 1937. júl. 25—31. (<i>Molnár Ilona</i>)	290
Descartes és az egzisztenciafilozófia. Jaspers Descartes könyve. (<i>Hamvas Béla</i>)	294
Gondolatok a bűnvallomásról. (Kerényi Károly)	303
Az ember a mindenségben. Br. Brandenstein Béla bölcséleti ember- tanáról. (<i>Faragó László</i>)	311
Megjegyzések az igazságfogalom problémájához. (<i>Pozsonyi Frigyes</i>)	323
Joseph Gredt. (<i>Zemplén György</i>)	329
Kultúra és humanizmus. Werner Jaeger összegyűjtött előadásainak megjelenése alkalmából. (<i>Faragó László</i>)	337

Ismertetések, bírálatok.

<i>Bevezetés a filozófiába</i> : Max Dessoir: Einleitung in die Philo- sophie. (Br. Brandenstein B.)	342
<i>Filozófiatörténet</i> : Kúhár Flóris: Egyetemes vallástörténet. II. Köt. (Br. Brandenstein B.) — P. M. Schuhl: Essai sur la formation de la pensée grecque. (Marót K.) — Thomas von Aquin: Die Summe wider die Heiden. (Gerencsér I.) — Gerencsér István: A filozófus Pázmány. (Zolnay L.) — Salomon Maimon: Geschichte des eigenen Lebens. (Vidor P.)	343
<i>Logika, ismeretelmélet</i> : Gerhard Stammer: Deutsche Logikarbeit seit Hegels Tod. (Lehner F.) — Alfred Tarski: Einführung in die mathematische Logik und in die Methodologie der Mathema- tik. (Pozsonyi F.) — Martin Strauß: Zur Begründung der statistischen Transformationstheorie der Quantenphysik. (Po- zsonyi F.) — Max Hartmann—W. Gerlach: Naturwissen- schaftliche Erkenntnis und ihre Methoden. (Pozsonyi F.) — C. G. Hempel—P. Oppenheim: Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik. (Pozsonyi F.)	349
<i>Metafizika</i> : Maurice Blondel: La Pensée. (Gerencsér I.) — Maurice Blondel: L'être et les êtres. (Gerencsér I.) — Simon Frank: La connaissance et l'être. (Vajda Gy. M.)	354
<i>Kultúrfilozófia</i> : Arthur Liebert: Die Krise des Idealismus. (Sla- tinay E.) — Jacques Maritain: Humanisme intégral. (Geren- csér I.)	359
<i>Természeti filozófia</i> : Grete Hermann: Die naturphilosophischen Grundlagen der Quantenmechanik. (Pozsonyi F.)	361
<i>Eszhetika</i> : Jánky István: Gondolattól a kifejezésig. (Mátrai L.)	363
<i>Pszichológia</i> : Bartók György: Ösztön, tudat, öntudat. (Kornis Gyula.) — Paul Helwig: Charakterologie. (Szűcs L.) — Robert Heiss: Die Lehre vom Charakter. (Szűcs L.) — J. Schottky: Die Persönlichkeit im Lichte der Erblehre. (Szűcs L.) — Char- lotte Bühler: Praktische Kinderpsychologie. (W. Tarsay Izabella)	363

Társulati ügyek.

Jegyzőkönyv a M. Filozófiai Társaság 1937. évi május hó 14-én tartott közgyűléséről	374
--	-----

A TISZTA LOGIKA METAFIZIKAI VONATKOZÁSAI.

Írta: PAULER ÁKOS.

τὸ δὲ κυριώτατον ὄν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος.
(Aristoteles: Metaph. Θ 10. 1051. b. 1.)

I. Bevezetés: A metafizika fogalma és módszere.

1. A metafizika mibenléte. — 2. Módszerének problémája. — 3. A lét-fogalom nem empirikus eredetű. — 4. A ráébredés. — 5. A gyakorlati valóságtudat kialakulása. — 6. A metafizikai módszer. — 7. Ennek lépései.

1. §. Metafizikának nevezzük a létezők legeggyetemesebb határozmányairól szóló tudományt. Ennek a tudománynak a feladata tehát kinyomozni, rendszerezni azokat a vonásokat, amelyek minden létezőben közösek, legyen a létező ember, test, lelkifolyamat, vagy bármi más. Legújabbban¹ felmerült az a javaslat, hogy nevezzük ontológiának a létezők legeggyetemesebb határozmányainak tudományát, metafizikának pedig az azokból levont transzcendens irányú következtetések összességét. Ez az elválasztás azonban lehetetlen. A következtetési elem megvan már akkor, ha a közös határozmányokat kiemelem, mert bizonyos adottságokból következtetek a határozmányok egyetemességére, így például abból, hogy a valóságot magamban, mint hatáskifejtést élem át, arra, hogy minden valóság hatást fejt ki. Inkább az a terminológia ajánlatos, hogy *ontológiának* nevezzük *minden tárgy* közös határozmányainak — bármely értelemben is létezik az (akár mint érvényesség, akár mint valóság) —, *metafizikának* pedig csak a *valóság* (exisztens dolgok) egyetemes határozmányainak tudományát. Ez esetben az ontológia egybeesik a ma „tárgyelméletnek“ s „fenomenológiának“ (Meinong, Husserl) nevezett vizsgálódási területtel.

2. §. Mily módon juthatunk a létezők legeggyetemesebb határozmányainak ismeretére? Hogy ezt elérhessük, már a kiindulópontnál két fogalommal kell tisztában lennünk: a „létező“ s a „határozmány“ fogalmával, mert ellenkező

¹ H. Rickert: Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie. Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. Wiss. (1930/31. 1. Abh.) 162. sk. II.

esetben nem tudjuk, hogy mit nyomozunk. Elsősorban tehát ezt a két fogalmat kell tisztáznunk.

A második kérdés pedig az, hogy miután élményeink elemzéséből kiindultunk, miképen emelkedhetünk az egyes élményekből egyetemes léthatározmányok felismeréséig? Mi jogosít fel bennünket arra, hogy például, mert magamban az egzisztenciát hatáskifejtésnek élem át, ebből azt következtessem, hogy minden valóság hatáskifejtés? Mily eljárás ez: indukció-e (amihez első tekintetre hasonlít), vagy talán más, ettől lényegesen különböző eljárás? Már ezekből is látható, hogy a metafizika módszere két lépésből fog állani, úgymint 1. a legegyetemesebb léthatározmányok felmutatásából, és 2. ezek rendszerbeszedéséből.

3. §. Miben áll a felmutatás? A létezés és a határozmány fogalmait nyilván úgy szerezzük, hogy valamely empirikus adottság nyomán alakul ki e két fogalmunk. A meglepő azonban az, hogy az empiriában adekvát tartalmat a „lét” fogalmához nem találunk. A létezés ugyanis valamiféle permanenciát (megmaradást) s abszolút pozíciót (Herbart) jelent; ámde teljes (megszakítás nélküli) permanenciát nem tapasztalunk s nem is tapasztalhatunk. Már azáltal, hogy az ébrenlét váltakozik tapasztalatunkban az alvással, csak megszakított permanenciákat élünk át. Önmagamat is csak ilyen diszkontinuus tartalomként ismerem: hiszen önmagamról is csak ébrenlétben tudok, álomban nem. Hiányozván azonban a permanens tartalom empiriánkban, a permanens határozmány fogalmának sincs egyenértékű tartalma a tapasztalásban: csak intermittens határozmányokat (pl. mennyiségeket) tapasztalhatunk.

Hogyan jön tehát létre a permanens lét s a permanens határozmány fogalma? Nyilván az empiria indítására lép fel, de nem az empiriából meríti tartalmát; Kant kifejezésével élve a tapasztalással, de nem a tapasztalatból keletkezik.

Empirikus indíték nyomán nyilván *következtetek* arra, hogy én megvagyok akkor is, midőn nem tudok magamról, hogy a Nap akkor is megvan, ha senki sem látja, stb. Ámde ez nem adhatná meg a létezésnek, mint hézagatlan permanenciának fogalmát, mert valamely következtetés konklúziójában nem szerepelhet oly fogalom, amely nincs meg a premisszákbán. Új fogalom-relációkat lehet következtetéssel megismerni; de teljesen új fogalmakat nem. A létfogalom eredete tehát nem lehet sem az empiria, sem az

empíriából vont következtetés, s ugyanez áll a (permanens) léthatározmány fogalmáról is.

4. §. Milyen merül fel tehát minden létismeret e két alapfogalma? Oly folyamat által, amelyet az eddigi lélektan még nem ismert: *ráébredés* által.² Ráébredésnek (ἐρεσις) nevezzük azon lelkifolyamatot, amely által hirtelen tudatára ébredünk annak, hogy már eddig is ismerünk valamit: ez az öntudatlan ismereti tartalomnak gyors öntudatosítása. Ilyet lelki életünk több területén is átélünk. Ha például valamely geometriai axiómát tanulok, hirtelen ráébredek arra, hogy azt már eddig is igaznak tartottam, hogy például két pont közötti leg-rövidebb út az egyenes. Vagy ha megtanulom az erkölcsi tilalmat, hogy „hazudni nem szabad“ és hirtelen ráébredek arra, hogy azt már eddig is helyeseltem. Az a tartalom, amelyre ráébredek az empiria nyomán, épp a lét mint permanencia s a permanens léthatározmány fogalma. Az amire ráébredek már megvolt ab ovo tudatomban: a ráébredés csak felszínre hozza azt, öntudatom terébe emeli. Jól vigyázzunk: öntudatot s nem tudatot mondunk. Ha valamiképen tudtunk róla, már tudatunkban volt a ráébredés tartalma, csak nem tudtuk, hogy tudjuk: nem volt az önmagunk ismerési aktusára vonatkozólag tudatunk, azaz róla öntudatunk.

A XVI. és XVII. század terminológiája mindezt úgy fejezte ki, hogy vannak velünkszületett ideáink, amelyeket a megismerés felszínre hoz. Ez a platonianamnézis, amit itt megjelöltek, s amit mi ráébredésnek nevezünk.

Amde bármily kevésbé modernül hangzik is: az ontológia alapfogalmai (lét — léthatározmány) velünkszületett fogalmak, amelyeket ráébredés által ismerünk meg.

5. §. Kísérjük nyomon e folyamatot.

A tapasztalás tárgyakat és élményeket ad nekünk. Az előbbiek a „külvilág“-ra, az utóbbiak a „belvilág“-ra vonatkozó empiria tárgyai. Az élménnytapasztalás is az öntudat felébredésénél tárgyismeretre, az Én ismeretére vezet, amely azonban szemben a külvilággal szubjektív tárgyat alkot.

Az empirikus tárgyakat rögtön valóságnak fogjuk fel. Csak későbbi csalódások eredménye, hogy e tapasztalatok egy részét mint illúziót elválasztjuk a valóságtól. Tehát a valóságélmény eredetileg azonos a tapasztalati él-

² V. ö. Szerző dolgozatát: *Philosophia és psychologia. Magyar Psychologiai Szemle*, I. 1928. 42—51. ll.

ménnyel. Az említett elválasztást vajjon minek az alapján eszközöljük? Következtetés által, amelynek nyomán azt mondjuk: ami nem permanens és közös empiria, az nem lehet valóság. Ez okoskodás nyilván felteszi a létnek, mint permanensnek s mint abszolút konstansnak és objektívnek a fogalmát, s így azt kell mondanunk, hogy a lét apriori tudata (lét = permanencia + abszolút pozíció) már legelemibb ontológiai megállapításainkat is irányítja. A gyakorlati léttudat megáll e ponton: több problémája e téren nincs. Megelégszik annak a megállapításával, hogy létezőnek csak azt fogadja el, ami permanens és abszolút pozícióval bír.

6. §. Nem így azonban a filozófiai reflexió. Itt ugyanis szűkséggépen a következő kérdések merülnek fel: 1. mi jogon egyetemesítjük a létnek e gyakorlati fogalmát? 2. mi jogon állítjuk, hogy a létnek vannak bizonyos egyetemes határozmányai, illetve struktúrális sajátosságai, hogy pl. vannak benne a) szubsztanciák és akeidenciák; b) okok és okozatok; c) fajok, nemek és egyedek?

Ez az út — tehát a tudományos metafizika útja — nem lehet más, mint az, amely a tiszta logikai alapevidenciákból indul ki. Ezeket a logikai alapelvek fejezik ki, ú. m. 1. minden dolog csak önmagával azonos (principium identitatis); 2. minden dolog összefügg minden más dologgal (principium cohaerentiae) és 3. minden dolog valamely osztályba tartozik (principium classificationis). Ezek minden dologra és így minden létező dologra is vonatkoznak. Ez más szóval azt teszi, hogy *a tiszta logikai evidenciák és struktúrák egyúttal ontológiai evidenciák és struktúrák is*. Ezt legtisztábban Hegel ismeri fel azon tanában, hogy logika és metafizika azonosak. Napjainkban B. Petronievics tanítja, hogy „die Tatsachen der unmittelbaren Erfahrung und die logischen Grundgesetze sind die beiden Quellen der metaphysischen Erkenntnis.” Persze ő csak a hagyományos négy logikai alapelvet veszi fel. (1. principium identitatis, 2. pr. contradictionis, 3. pr. exclusii medii és 4. pr. rationis sufficientis.) Ha tehát kinyomoztuk a logikai alapelveket s mindazon logikai struktúrákat, amelyek rajtuk felépülnek, ezzel megállapítottuk burkoltan a létezők legegyetemesebb elveit és struktúráit is. Íme, megtaláltuk az ontológiai egyetemesítés gyökerét: ez nem indukción, hiszen az indukción már egy egész ontológia elis-

³ Prinzipien der Metaphysik, I. 1904. 3. 1.

merését involválja,⁴ hanem egészen másféle művelet, amelyről egyelőre azt mondhatjuk, hogy az a tiszta logikán keresztül való egyetemesítésben áll.

7. §. Közelebbről szemügyre véve, ontológiai megállapításainkban, amennyiben azokat filozófiai reflexió irányítja, a következő lépéseket tesszük: 1. redukció: a végső logikai (s ontológiai) elvek és kategóriák kinyomozása; 2. indukcio: empirikus anyagkeresés e kategóriákra és 3. dedukció: a két előbbi összekapcsolása.

[Az ontológiai kategóriák megállapítását tehát a következő módon fogjuk elvégezni.]

1. Kinyomozzuk a tiszta logika alapelveit. Ez redukció által történik: kinyomozzuk minden igazság ama legegyszerűsebb határozmányait, amelyeket fölteszünk minden esetben, ha valamely állítást igaznak, illetőleg nem-igaznak minősítünk. Ezek a logikai alapelvek.

2. Kimutatjuk, hogy e logikai alapelvek abszolút érvényűek s így minden *létezőre* is érvényesek. Vagyis a logikai alapelvekről kimutatjuk, hogy azok egyúttal *ontológiai* alapelvek.

3. Tehát felismerjük, hogy a logikai alapelvek egyetemes érvénye biztosítéka az ontológiai alapelvek egyetemes és objektív érvényének is.

4. Végül logikum és ontológikum e párhuzamosságát részletekbe menőleg is bemutatjuk, azaz: a tiszta logikai struktúráknak megfelelő ontológiai struktúrákat is kimutatjuk.

E művelet lényegileg redukció, mert új ismeret-szerzése abban áll, hogy állításaink végső ontológiai és tiszta logikai előfeltevéseit nyomozzuk. Segéd módszere pedig a dedukció, azaz a reduktíve nyert eredmények alkalmazása.

Ezt a módszert fogjuk a következőkben alkalmazni a tiszta logika metafizikai vonatkozásainak kinyomozásában, amiáltal kísérletet teszünk arra, hogy a metafizika épületét tiszta logikai alapon felépítsük.

II. Logikai és ontológiai alapelv.

8. Az azonosság elve. — 9. Az összefüggés elve. — 10. Az osztályozás elve. — 11. A korrelativitás tétele. — 12. Összefoglalás. — 13. A logikai alapelv autonóm és — 14. abszolút érvényű. — 15. A logikai alapelv egyúttal ontológiai alapelv. — 16. A metafizika alapelvei.

8. §. Ha bármit igaznak, vagy tévesnek tartunk, ez állításunkkal, illetőleg tagadásunkkal már feltesszük bizo-

⁴ V. ö. Pauler: Bevezetés a filozófiába, 1920. 13. §.

nyos formális igazsághatározmányok érvényességét. Így pl. oly ítéletet, amely önmagának ellentmond, azaz ahol az állítmány kizárja az alanyt, apriori nem fogadunk el. Tehát az első formális igazsághatározmány negatív kifejezve azt teszi, hogy *az igazság nem lehet önellentmondó*, azaz $A \text{ non est non-}A$. Ezt hagyományos néven principium contradictionis-nak mondjuk. Mivel azonban a negáció sohasem lehet ősi mozzanat — mert a tagadás feltesz állítást —, az ellenmondás elvét pozitív formában is ki kell tudnunk fejezni. Ez az azonosság elve: $A \text{ est } A$, azaz szabatosabban szólva: minden dolog csak önmagával azonos. Tiszta logikai formában: az igazságnak önmagával harmóniában kell lennie.

A logikai alapelv tehát oly principium, amely minden igazság formális alaphatározmányát fejezi ki valamely szempontból. Az azonosság elve minden igazság formális határozmányát — ha úgy tetszik: kellékét — az igazságot alkotó elemek szempontjából fejezi ki. A principium identitatis ugyanis *egyetlen* dologra is érvényes és igaz volna akkor is, ha csak egyetlen dolog léteznék.

9. §. Az igazság második egyetemes formális határozmánya az, hogy minden igazság kapcsolatot (viszonyt, relációt) fejez ki. Mert minden igazság igaz tétel, amelyet gondolkodásunkban ítélettel adunk vissza; pl. „A Balaton édesvíz.” Minden tételben egy ősi dualizmus rejlik: valami, amiről a tétel állít valamit (S) s valami, amit a tétel az S-ről állít (P). Ez felel meg az alany (S) és állítmány (P) kettősségének. Ámde bármely dologról érvényes valamely igazság, pl. hogy az „valami” (dolog, aliquid, res), tehát bármely dolog lehet alanya valamely igazságnak. De bármely dolog lehet P is: ha másképen nem is, de ebben a formában: „ez a dolog P”, $A \text{ est. } A$. Így nyerjük a második logikai alapelvet: *az igazság bármely dolgok viszonyát adhatja vissza*.

Sőt tovább kell mennünk. Bármely két dolog lehet valamely igazság tagja (eleme), amely mindkettőre vonatkozik. Mert bármely két dologról, mint pl. Julius Caesar s a mai nap, kimondható legalább ez az igazság: „Julius Caesar s a mai nap egyaránt valamik (dolgok).” Mindez más szóval azt jelenti, hogy bármely dolog bármely más dologgal valamiképen összefügg: valamiféle relációban áll. Hogy ez alapelv — amelyet principium cohaerentiae-nek nevezünk — éppoly evidens, mint az azonosság elve, az kiderül, ha meggondoljuk, hogy a különbség (diverzitás) is viszony,

azaz az összefüggés egy neme. Tehát legalábbis a különbözőség minden dologban megvan minden más dologgal szemben s így való igaz, hogy minden dolog minden más dologgal valamely viszonyban áll.

10. §. Minden igazság harmadik formális határmánya az, hogy minden dolog valamely osztályba tartozik. Oly dolog ugyanis, amely nem tartoznék valamely osztályba, nem lehetne valamely igazság alkotóeleme. Ez a következőkből derül ki. Igazság alkotórészének lenni annyit tesz, mint alárendeltnek lenni az azonosság és az összefüggés elveinek, vagyis igazságelemnek lenni azt teszi, hogy a dolog (az igazságelem) az önmagukkal azonos s az összefüggés elvének alávetett dolgok osztályába tartozik. Így nyerjük a harmadik logikai alapelvet: *minden igazság osztályozott dolgokból (elemekből) áll.* Ez az osztályozás elve, a principium classificationis.

11. §. Mindhárom logikai alapelv — a principium identitatis, a principium cohaerentiae s a principium classificationis — végső, elemi, tovább nem elemezhető, logikailag mástól nem függő tétel. Az oly dolgot, amely mástól semmi tekintetben sem függ, *abszolútumnak*, az oly dolgot, amely bármi tekintetben is más dologtól függ, *relatívumnak* nevezzük. Azáltal tehát, hogy minden igazságnak vannak végső abszolút igazságalapjai, t. i. a logikai alapelvek, burkoltan a következő tétel érvényét állítjuk minden igazságra: minden relatív (függő) igazság abszolút (független) igazságon épül fel: *nincs relatív igazság abszolút igazság nélkül.* Ez nem logikai alapelv, mert nyilván már benne foglaltatik mindhárom logikai alapelvben, hanem azok alapvető korolláriuma: *a korrelativitás korolláriuma* (cor. correlativitatis).

12. §. E négy megállapított tétel tehát a következő:

I. Minden igazság önmagával megegyezik: principium identitatis.

II. Az igazság bármely dolgok közt fennálló bármely relációra vonatkozik: principium cohaerentiae.

III. Minden igazság osztályozott tartalmakra vonatkozik: principium classificationis.

IV. Minden relatív igazság abszolút igazságon épül fel: corollarium correlativitatis.

E tételek tiszta logikai tételek, mert az igazság határmányaira vonatkoznak.

Két mozzanat jellemzi őket, ú. m.:

1. τῇ φύσει, hogy a) levezethetetlenek, azaz autonómok,
b) abszolút érvényűek.

2. πρὸς ἡμᾶς, hogy evidensek.

Mit jelent ez?

13. §. A logikai alapelvek autonómok, azaz más, alapvetőbb elemekre nem támaszkodó principiumok. Kiderül ez abból, hogy bármely más tétel már felteszi érvényüket, ez alapelvekre támaszkodik. Bármit is állítok, vagy tagadok ugyanis, felteszem már, hogy állításom, vagy tagadásom csak önmagával egyezik meg, azaz, hogy helyes, mert nem önellentmondó s viszont nem azonos más állítással, tehát már az azonosság elvére építettem.

Eppen így: minden állításommal és tagadásommal felteszem, hogy a szóbanforgó dolgok valamiféle kapcsolatban állanak egymással, legalább is a különbözőség kapcsolatában (diverzitás), különben nem hozhatnám őket ítéletemmel valamiféle logikai kapcsolatba. Ezzel azonban már az összefüggés elvére építettem.

De ugyanakkor azt is felteszem, hogy azok a dolgok, amelyekről állítok vagy tagadok valamit, valamiféle osztályba (azaz kategóriába) tartoznak. Mert legalább is azt feltételezem róluk, hogy ama dolgok osztályának tagjai, amely dolgok logikailag egymásra vonatkoznak. Ezzel azonban már az osztályozás elvét vettem alapul.

E három logikai alapelv előfeltételezése természetesen maga után vonja a korrelativitás elvének elismerését. Mert azáltal, hogy minden tagadás és állítás logikai művelet, mégpedig ítélet, s azáltal, hogy minden ítélet a logikai alapelvek rendszerére, mint logikai abszolútumra támaszkodik, ítélni már annyit tesz, mint a relativumot abszolútumra építeni.

A logikai alapelvek tehát autonómok s ezért levezethetetlenek.

14. §. Ha valamely tételről azt mondjuk, hogy abszolút érvényű, ez kettőt jelent, ú. m.:

1. azt, hogy a tétel minden lehető dologra érvényes. Itt abszolút érvényesség abszolút egyetemességet jelent. Ily értelemben abszolút érvényű pl. az azonosság elve, általában a logikai alapelvek.

2. Jelenheti azonban az abszolútérvényűség azt is, hogy a tétel *abszolúte* érvényes, tehát nemcsak az emberi gondolkodás szemszögéből tekintve. Egy nem egyetemes tétel is lehet ily értelemben abszolút érvényű, pl. hogy Amerikát felfedezték.

E kétféle abszolútérvényűség természetesen nem zárja ki egymást, sőt az első jelentés magában foglalja a másodikat, de megfordítva nem. Mert ami abszolúte egyetemes érvényű, az abszolúte is érvényes, de az egyes tétel (pl. Sokrates sétál) abszolúte igaz, anélkül, hogy egyetemes érvényű volna, mert csak egy tárgyra vonatkozik. Nem nehéz felismerni, hogy oly érvényesség, amely csak valakinek a szempontjából érvényes, *contradictio in adiecto*. Mert érvényesség igazságot jelent, ami pedig csak egy ember, vagy akár az egész emberiség szempontjából igaz, az nem valóban igaz, az csak látszatos igazság. Mert ez esetben az, hogy ez csak látszatos igazság, ez a valódi igazság, amelyre maga az a tétel is épít, amely szerint az A igazság csak valaki, vagy valakik szempontjából igaz. A látszatigazság is az abszolút igazságra épít, látszatosága is csak akkor áll fenn, ha van igazság, amely nemcsak látszatra szubjektív és relatív, hanem valóban, objektíve és abszolúte igaz.

Mindez pedig más szóval azt teszi, hogy a látszatos igazság (relatív igazság) fogalma önellentmondó. Minden valódi igazság abszolút igazság.

15. §. A logikai alapelvek — mint láttuk — az igazságok legegységesebb határozmányait adják meg. Ámde nincs igazság tárgy nélkül, amelyre vonatkozik, amelyről állít, vagy tagad valamit. Ezért minden logikai alapelv, amellet, hogy az igazság tiszta logikai természetéről, azaz struktúrájáról mond valamit, egyúttal ama tárgyak struktúráját is jellemzi, amelyekre érvényes. Más szóval: *a tiszta logikai alapelv egyúttal ontológiai alapelv*; nemcsak az igazság, hanem a tárgy természetét általában határozza meg. Miután pedig a metafizikai tárgy is osztozik minden tárgy struktúrájában, *a logikai alapelv egyúttal metafizikai alapelv s minden az előbbin felépülő logikai struktúra egyúttal metafizikai struktúrákat: a létezők szerkezetét is elárulja*.

16. §. Kiderül ez már abból, hogy a három logikai alapelvet lehet a tárgyak (dolgok, res) szempontjából is kifejezni, amikor is következőképen hangzanak:

I. Azonosság elve: Minden dolog (s így minden létező is) csak önmagával azonos.

II. Összefüggés elve: Minden dolog (s így minden létező is) összefügg minden más dologgal (s így minden más létezővel).

III. Osztályozás elve: Minden dolog (s így minden létező) valamely osztályba tartozik.

Korrelatívítás tétele: Minden relatív dolog (s így minden relatív létező) abszolút dolgot s így abszolút létezőt tesz fel.

Más szóval: a logikai alapelvek rendszerét felismerve a létező világ legegyszerűsebb határozmányait is megismerjük; a tiszta logika az egyetemes tárgymélethez (ontológiának) s ezen belül a metafizikának alapelveit is megismerteti.

Ezt az eredményt kell mármint a következőkben mélyíteni és kiépíteni.

III. Logikai és ontológiai kategóriák.

17. A kategória fogalma s a kategória-fajok. — 18. Kategória és alapelv. A kategóriameghatározás módszere. — 19. Az azonosság logikai kategóriái. — 20. Az összefüggés logikai kategóriái. — 21. Az osztály logikai kategóriái. — 22. A korrelatívítás logikai kategóriái. — 23. Összefoglalás. — 24. Az ontológiai kategória fogalma. — 25. Az azonosság ontológiai kategóriái. — 26. Összefoglalás. — 27. Az összefüggés ontológiai kategóriái. — 28. Az osztályozás ontológiai kategóriái. — 29. A korrelatívítás ontológiai kategóriái. — 30. Az ontológia hiparchológiai kategóriái. — 31. Folytatás. — 32. A valóság (exisztencia). — 33. Az interszisztencia. — 34. A szubszisztencia. — 35. Az abszolút lét.

17. §. Kategóriáknak nevezzük azokat a törzsfogalmakat, amelyek rendszere igényt tart arra, hogy egy tárgytartomány legfelsőbb, egymásra már vissza nem vezethető osztályait képviselje.

Minden tárgytartománynak vannak tehát kategóriái, pl. a természetnek (térbeli valóságnak), vagy a matematikai tárgyakkal [s. i. t.]. Az egyes kihasított tartományok kategóriáit *tudományos* kategóriáknak nevezzük s már másra vissza nem vezethető alapelveiket *axiómáknak* mondjuk. Ilyenek például a szilárd test, illetőleg euklideszi axióma. A legegyszerűsebb tárgytartományok, tehát pl. a minden dolog, vagy a minden létező által alkotott tartományok kategóriáit *filozófiai* kategóriáknak nevezzük, aminő pl. a „reláció“, „osztály“, „szubsztancia“ és végső, más elvre vissza nem vezethető alapelveiket *filozófiai alapelveknek*, röviden: principiumoknak nevezzük. Ilyenek a logikai, ontológiai, metafizikai, etikai, stb. alapelvek.

Eles határvonal e kétféle kategória s é kétféle alap-tétel között természetesen nem vonható.

18. §. Kategória és alapelv (axióma, principium) között nyilván az a viszony áll fenn, hogy minden alapelv egy-egy kategóriát involvál, mert alanya a dolgok bizonyos osztálya, amelyekről állít, vagy tagad valamit. Így pl. nyilvánvaló, hogy az összefüggés elve a relációkról állít valamit — hogy t. i. azok bármely két dolog között fennállnak — s így a „reláció” kategóriáját vonja maga után. Vagy pl. Euklides axiómái is egy-egy geometriai alak fogalmára, mint kategóriára építenek. Nyilván következik ebből, hogy a kategóriák levezetésének az a legbiztosabb útja, hogy a logikai alapelvekből kiindulva nyomozzuk az azokban foglalt kategóriákat s így iparkodunk azután 1. a logikai, 2. az általános ontológiai, 3. a metafizikai kategóriákat körülhatárolni. Ennek az útja csak a fokozatos determináció lehet, amelynek tartalmát természetesen csak a tapasztalat adhat.

19. §. A logikai alapelvekben foglalt *logikai kategóriák* nyilván a következők.

Az azonosság elvét a többi két logikai alapelvvel szemben — mint már említettük (8. §.) — az jellemzi, hogy *egyetlen* dologra is érvényes és alkalmazható. Azaz: ha csak egyetlen dolog léteznék, akkor az összefüggés s az osztályozás elvének nem volna értelme, mert hiszen az előbbi legalább két, egymással viszonyban lévő dolgot kíván, az utóbbi is legalább két dolgot posztulál (osztály—osztálytag), míg *csak* önmagával azonos egyetlen dolog is lehet. Ezért az azonosság elve az *identitás* kategóriáját tartalmazza, ez viszont az *egység* mozzanatát involválja, mégpedig nem kvantitatív értelemben (mint számot), de úgy érve, hogy az önmagában elem, azaz egy dolog (nemcsak viszonyítva más, egységekből összerakott dolgokhoz). Ami ily értelemben egy, az *pozitív* értelemben az. Ámde tudjuk, hogy minden dolog teljes jelentése azt is magában foglalja, hogy az más mint más dolog, vagyis a pozitívumhoz elhatároltság (limitatívum) is tartozik. De a teljes jelentés negatívumot is magábanzár, mert ha valami önmagában egy, akkor híjával van minden oly tulajdonságnak, amely ezzel összeférhetetlen. Így pl. az elemi egység nem lehet összetett.⁵ Tehát az egység — mint egyébként min-

⁵ Aristoteles: Metaph. Z. 13. 1039. a. 3. ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν εἶναι οὐσίῳν εἶναι ἐνυπαρχοῦσιν ὡς ἐντελεχείᾳ.

den kategória' — involválja a *pozíció*, *negáció* és *limitáció* logikai kategóriáit.

Az oly önmagában egységes dolgot, amely minden más dologtól különbözik — mert csak önmagával azonos —, amely tehát csak alanyként szerepelhet (Aristoteles), *alany*nak (szubjektum) nevezzük. [Ezzel az azonosság elvéből folyó logikai kategóriákat megállapítottuk.]

20. §. Az összefüggés elve ezzel szemben nyilván a *többség* kategóriáját involválja. Mert hogy összefüggésről (viszonyról) szólhassunk, legalább két dologra van szükség, tehát az összefüggés egynél több dolgot: többséget kíván. Lehet ugyan szó arról, hogy valami önmagával áll viszonyban — ily autotróp viszony az azonosság —, de ez esetben a „viszony” szót csak másodlagos értelemben használjuk, elsődleges értelemben a legalább két különböző (diverz) dolog közt áll fenn. Minthogy azonban reláció több, mint két dolog között is fennállhat, az összefüggés elvéből nem a „kettő”, hanem a többség kategóriája következik. A reláció teljes jelentése is pozitív, negatív és limitatív irányú. A többség *diverzitást* (különbözőséget) is jelent. De a reláció kategóriája még egyebet is tartalmaz, mint a többséget. Tartalmazza tudniillik a *funkció* kategóriáját is. Mert ha A és B viszonyban állanak egymással, ebből az következik, hogy ha A változik, vele párhuzamosan kell változnia B-nek is, különben a köztük levő R viszony nem marad fenn. Pl. ha A hasonlít B-hez, akkor ha A megváltozik, meg kell változnia B-nek is, hogy a hasonlóság köztük megmaradjon. Ez más szóval pedig azt teszi, hogy a reláció tagjai funkcionális viszonyban állanak egymással, mert a funkció épp az a viszony, amelyben a viszony egyik tagjának (a független változónak) változásával a viszony másik tagja (a függő változó) párhuzamosan változik.

A funkcionális viszony pedig nem egyéb, mint a logikai alap (ráció) s a logikai következmény (konzekvencia) viszonya. Azt mondván, hogy A-val párhuzamosan változik B is, egyúttal azt állítjuk, hogy A állapota elégséges alapja B állapotának. A *ráció* és *konzekvencia* is tehát oly egyetemes kategóriák (fogalmak), amelyek az összefüggés elvében involváltak.

21. §. Végül az osztályozás elve is nyilván tartalmaz logikai kategóriákat. Elsősorban az *osztály* és *osztálytag* kategóriáit, amelyek a merő funkcionális viszonyban még

nem foglaltatnak benne. Ami az osztályt jellemzi, az áll minden tagra az osztályban, ami más szóval azt teszi, hogy az osztály mindig *egyetemességet* jelent: minden osztálytagra érvényes tartalmat. Ezzel aztán adva van a *mindenség* kategóriája is, lévén a mindenség nem egyéb, mint azon legtágabbkörű osztály, amely alá minden dolog tartozik. Ennek a pozitív kategóriának megfelel negatív kategóriaként az *üresség* s limitatív kategóriaként a *semmi*, mint mindennek hiánya. Involválja a principium classificationis a *rendszer* kategóriáját is, lévén a szisztéma nem egyéb, mint osztályozott reláció.

22. §. Ha helyes úton járunk, kell, hogy legyenek még logikai kategóriák kimutathatók a korrelativitás tételének megfelelőleg, amelyek — épp úgy, mint maga a tétel — burkoltan bennfoglaltatnak már a három logikai alapelvben. És valóban, a korrelativitás elve, amely azt mondja, hogy „nincs relativum abszolútum nélkül“, a *relativum*, azaz a *feltételezettség* s az *abszolútum*, vagyis a *feltétlenség* kategóriáit tartalmazza, ezeket involválja. Ezek korrelativitása azonban csak egyoldalú: nincs relativum abszolútum nélkül, vagyis a relativum nem állhat meg abszolútum nélkül. De megfordítva ez nem áll: az abszolútum nem szorul a relativumra, mert abszolútum lehetséges relativum nélkül is, ha $\pi\rho\varsigma\ \eta\mu\delta\varsigma$, a kettő megismerése szempontjából egyiknek a megismerése a másik nélkül nem is lehetséges. [Itt] az a szféra, amelyre a korrelativitás elve mutat, végül is az értékszféra. Platonnak itt is igaza van: az $\alpha\rho\theta\acute{o}\nu$ mindennek végső feltétele, forrása és teremtetője. Kiderül ez abból, hogy az abszolútum minden létmódon túl van (l. alább 35. §.) különben nem lehetne mindhárom létmódnak (exisztencia, interszisztencia, szubszisztencia) egyaránt előfeltétele. *Mindhárom fajta létező közös mértéke pedig csak az érték*: csak ezt lehet egyaránt mindhárom létszférára alkalmazni a relativum—abszolútum dualizmusa szempontjából.

23. §. Összefoglalva tehát a logikai alapelvekkel adott logikai kategóriák a következők:

I. Principium identitatis.

- | | | |
|---------|---|---|
| logizma | { | 1. identitás.
2. egység [pozíció, negáció, limitáció],
3. alanyiség (szubjektum). |
|---------|---|---|

II. Principium cohaerentiae.

tétel	$\left\{ \begin{array}{l} 1. \text{ diverzitás,} \\ 2. \text{ többség,} \\ 3. \text{ reláció (funkció = ráció + konzekvencia).} \end{array} \right.$
-------	--

III. Principium classificationis.

szillogizmus	$\left\{ \begin{array}{l} 1. \text{ osztály és osztálytag,} \\ 2. \text{ mindenség (egyetemesség),} \\ 3. \text{ rendszer.} \end{array} \right.$
--------------	--

Corollarium correlativitatis.

értékstruktúra	$\left\{ \begin{array}{l} 1. \text{ relatívum (feltételezettség),} \\ 2. \text{ abszolútum (feltétlenség).} \end{array} \right.$
----------------	--

24. §. *Logikai* kategóriáknak azon merőben *formai* kategóriákat nevezünk, amelyek közvetlenül a logikai alapelvek struktúrájával vannak adva. *Ontológiai* kategóriáknak már azon *tartalmi* kategóriákat mondjuk, amelyek a tárgyakat általában behálózzák, még mielőtt azok a létezés különböző módjaira szakadnának (pl. valóság, érvényesség; l. alább).

Ezek az ontológiai kategóriák is természetesen meg kell, hogy feleljenek a logikai kategóriáknak s így a logikai alapelveknek, mert hiszen — mint láttuk — a logikai alapelvek egyúttal ontológiai alapelvek s így minden struktúra végelemzésben a logikai alapelvekben gyökerезik.

Az általános tárgyelmelet (ontológia) két szempontból öleli fel a dolgokat: 1. tartalmi (uziológiai) és 2. fennállási (hiparchológiai) szempontból. Kategóriái is tehát kétfélék lehetnek: *uziológiai* és *hiparchológiai* kategóriák.

25. §. Az azonosság elvének megfelelő logikai kategóriák közül az identitás kategóriájának ontológiailag nyilván megfelel az *egységesség* (unitas) kategóriája. Ami önmagával azonos (vagyis nem önellentmondó), az egyúttal önmagában egységes: ez minden tárgy sajátossága, amit a régiek az „omne ens unum” tételben fejeztek ki. Am azt az egységes mozzanatot, amely a tárgy mibenlétét fejezi ki, *lényegnek* (esszenciának) nevezzük. Az azonosság elvéből folyó első ontológiai kategória tehát a lényeg. Mindennek van nyilván lényege, a nemlétező tár-

gyaknak is, aminő az aranyhegy, szfinx. E lényeg időtlen, mert hiszen csak az lehet időben, ami valóság; a merő mibenlét még nem tartalmaz állítást időbeli lokalizáltságra. Ezért jogos az aristotelesi-skolasztikus megkülönböztetés esszencia és exisztencia között.⁶

Am a lényeg kategóriája felteszi, mint korrelát fogalmat a nem-lényegnek, az *akcidenciának* a fogalmát. Mert minden dolognak — akár létezik, akár nem — vannak lényeges és nem-lényeges mozzanatai. Esszenciális mozzanat például a háromszögnél, hogy három szöggel bíró síkidom, ellenben akcidenciális az, hogy milyen nagyságú, tompaszögű-e, vagy hegyesszögű, sík-, vagy gömbháromszög-e? De jól vigyázzunk, az esszencia-akcidencia dualizmus nem jelent időbeliséget, azaz az akcidenciának nemcsak az az értelme, hogy keletkezik és elmúlik, a lényeg ellenben megmarad változatlanul az időben. Hanem e dualizmus azt is jelenti, hogy az idom akkor is háromszög, ha kicsi vagy nagy, gömb-, vagy síkháromszög, stb. Az esszencia-akcidencia tehát csak a valóságban jelent (mint látni fogjuk) az időbeli tartam tekintetében is különbséget. Itt, a merő ontológiai síkon csak a valamely alanyhoz való hozzátartozás módjának lehető formáit jelenti. Ami esszenciális határozomány (például a háromszögben a három szög jelenléte) — tehát ami aristotelesi terminológia szerint συσπερηγός καθ' αὐτό — az elválaszthatatlan a lényegtől, vagyis az azonos azzal az osztályhatározománnyal, amely osztálynak tagja minden háromszög, míg az akcidencia nem esik egybe ez osztályhatározománnyal, hanem csak alosztályhatározomány. Röviden: az esszenciális tartalom genust, az akcidenciális tartalom speciest jelent, az esszencia-akcidencia merőben ontológiai (tehát nem exisztenciális, még nem metafizikai) értelmében. Am minden tartalom hozzátartozik [az alanyhoz], inhaereál az alanyban, amelynek [ez a tartalom] a lényege, [illetve] amelynek az akcidenciája. Ezért az azonosság elvében rejlő második ontológiai kategória[pár] az inhaerentia mozzanatának közvetítésével [a kvalitás és kvantitás kategóriái]. Mert *minőség*nek épp a tárgy lényegéből folyó, azzal összefüggő határozományt nevezzük, *mennyiség*nek pedig ama határozományt, amely nem a lényegből folyik. Mindkettő itt föllépő ontológiai kategória. A harmadik

⁶ Még Szent Ágoston „substantia sive essentia“-t mond (mindkettő megfelel szerinte az οὐσία-nak), tehát még nem disztigvál itt. De trinitate. V. 2.

idetartozó kategóriapár pedig a *résznek* és *egésznek* a kategóriái. Ez a következőkből derül ki.

Az azonosság elve — mint már említettük — azzal a sajátossággal bír a másik két logikai alapelvvel szemben, hogy egyetlen dologra is vonatkozik. De éppúgy érvényes arra a dologra is, amely *egyszerű*, vagyis amelynek nincsenek részei. Mert nyilvánvaló, hogy oly dologra, amelynek részei vannak, egyúttal az összefüggés elve is alkalmazható, mert hiszen egyazon dolog részei szükségképen összefüggenek egymással, azaz egymással valamiféle relációban állanak. Viszont az egyszerű dolog ezt az összefüggést nem tartalmazza. Nyilvánvaló tehát, hogy a rész-egész dualizmusa a következő mozzanatokat tartalmazza: 1. elem (egyszerű dolog), 2. összetett dolog, ami egyjelentésű azzal, hogy az azonosság elvéből tárgyleleti szempontból a rész és egész kategóriái is következnek.

26. §. Összefoglalva tehát az azonosság elvéből ontológiai vonatkozásban a következő kategóriák folynak:

1. esszencia-akcidencia (inhaerentia),
2. minőség-mennyiség,
3. rész-egész.

27. §. Most áttérünk az összefüggés ontológiai kategóriáira. Ezek is a logikai kategóriáknak a tárgyas világra általában való alkalmazásából erednek, tehát nemesak a valóságnak, hanem az „ideális” tárgyaknak is legfőbb osztályai.

Láttuk, hogy a principium cohaerentiae-ben foglalt kategóriák: 1. a diverzitás, 2. a többség és 3. a reláció, amely lényegében a ráció s a konzekvencia dualizmusát is tartalmazó funkciónak bizonyult. (23. §.)

Ha a diverzitás kategóriáját a tárgyakra általában alkalmazzuk, akkor a tárgyak azon osztályát (kategóriáját) nyerjük, amelyet *sokaságnak* (multitudo) nevezhetünk. Diverzek ugyanis azok a dolgok, amelyek egymással szemben mások, anélkül, hogy ez minőségi különféleséggel (differenciával) járna. Például két egybevágó háromszög diverz, bár minden minőségük megegyezvén, nincs közöttük különbség (differencia). A valóságos (exisztens) dolgokra nézve áll, hogy amik diverzek, azok differensek is. De itt épp nem exisztenciális, azaz metafizikai, hanem mérőben ontológiai szempontot alkalmazunk.

A sokaság még nem azonos a sokaságot alkotó dolgoknak valamiféle egységbe való foglaltságával. Épp ellenkezőleg: *szétesést* jelent: a tárgyas világ sok dologból áll,

amelyek különböznek egymástól; csak ezt fejezi ki a sokaság kategóriájának érvénye a tárgyas világra.

A többség logikai kategóriájának megfelel ontológiailag a *halmaz* kategóriája. Ez már tartalmazza azt, hogy a sokaság (amelyet itt elemnek nevezünk) összetartozik, mint egyazon halmaz eleme. Ennyiben sokaság és halmaz bizonyos ellentétben állanak egymással: ami csak sokaság, az még nem halmaz, de ami halmaz, az természetesen sokaságot is tartalmaz.

Végül a reláció logikai kategóriájának megfelel ontológiailag a *szám* kategóriája. A számban van halmaz, de ennél több is: a számot ma rendezett halmaznak tekintjük. E többlet épp a *rend* fogalma, ami egy törvényszerű egymásután mozzanatát, tehát a számsor mozzanatát involválja. Mivel pedig minden más matematikai kategória a számfogalom fejleménye, minden matematikai kategória a szám ontológiai kategóriájának heteronóm (származott) kategóriája.

Összefoglalva: a principium cohaerentiae-vel adott uziológiai kategóriák ezek:

1. sokaság,
2. halmaz,
3. szám.

28. §. A principium classificationis-szal adott uziológiai kategóriák nyilván a következők.

Az osztály merőben logikai kategóriája tartalmi szempontból és ontológiai egyetemesség szerint tekintve nyilván a *nem* (genus) és a *faj* (species) kategóriáit adja. E két kategória felel meg az osztály egyetemesebb kategóriájának: a genus a tágabbkörű, a species a szűkebbkörű osztályt jelenti minden lehető tárgyra nézve.

A mindenség logikai kategóriájának az az ontológiai kategória fog megfelelni, amely minden dolgot magába foglal. Amde a mindenség fogalma nem fér össze az abszolút chaosz fogalmával, mert hiszen a mindenség fogalma 1. minden dolgot magába foglal, ami már némi rendezettséget jelent és 2. benne az is kifejezést nyer, hogy a mindenséget alkotó dolgok mind különbözőek (diverzek) s így a diverzitás viszonya ismétlődik köztük. Az oly összességben azonban, amelynek tagjai közt ugyanazon viszony ismétlődik, *rend* uralkodik; az ilyen összességet *kozmosznak* nevezzük. Az osztályozás elvében bennfoglalt második ontológiai kategória tehát a rendezett mindenség, azaz a kozmosz kategóriája.

Az elvünkben foglalt harmadik ontológiai kategória, amely a rendszer logikai kategóriájának felel meg, nem egyéb, mint a minden dolog hierarchikusan rendezett összességének fogalma, amelyet *rétegezett kozmosznak*, röviden *hierarchiának* mondunk.

Összefoglalva tehát, az osztályozás elvében foglalt ontológiai kategóriák ezek:

1. nem és faj,
2. kozmosz,
3. hierarchia.

29. §. A korrelativitás elvében foglalt két logikai kategóriának (feltétlenség-feltételezettség) tartalmi szempontból, ontológiailag nyilván a *Relatívum* és *Abszolútum* kategóriája felel meg. Relatív dolgok ugyanis épp a feltételezett dolgok, amelyeknek bármi tekintetben valamiféle feltételük van, amely létüket, vagy mibenlétüket (vagy mindkettőt) meghatározza. Viszont abszolútum az a dolog, amelynek semmi tekintetben, sem mibenlétében, sem léteben nincs feltétele. Mint látni fogjuk, relatívum lehet több is, de abszolútum csak egy.

Itt azonban rögtön egy ellenvetés merül fel. Lehet-e az abszolútum (abszolút dolog) kategória, ha csak egy tagja van? A kategória osztályt jelent, nem önellentmondó-e az egytagú osztály fogalma? Éppen nem: a zérót találóan mondja Russel „nul-class“-nak, az „egy“-et pedig oly osztálynak, amelynek csak egy tagja van. Hasonlóképpen egytagú osztályt képvisel az oly kiháló állat- vagy növényfaj, amelynek már csak egy tagja (példánya) él. Egytagú osztály azon hivatalnoki kategória is — például valamely fizetési osztály — amelybe csak egy tisztviselő van kinevezve.

Igaz, hogy itt viszont a következő ellenvetés tehető. Ez utóbbi példánál, ha tényleg (aktuálisan) csak egy tagja van az osztálynak, potenciálisan több tagja is lehetne, mert lehetne a kiháló fajból több példány) stb. Ámde ez ismét tévedés. Elgondolható például oly fizetési osztály, amelybe csak egy ember lehet kinevezve, például a miniszterelnök. Ennek oka az, hogy nem a többtagúság az osztály lényege, hanem a fölérendeltség valamely tartalommal szemben s osztály és osztálytag viszonyának lényege az, hogy az osztály fölé van rendelve a tagnak, ez utóbbi pedig alárendeltje az osztálynak. Ezért tekinthető az abszolútum is kategóriának, amelynél azonban az osztály és osztálytag azonosak, szemben másféle egytagú

osztállyal, ahol ez nem áll fenn, mert az osztálynak több tagja is lehet. Azaz: az Abszolútum túl van minden dualizmuson, mert egyszerűnek kell lennie (l. 48. §.) s nem lehet töle különböző feltétele (aminő egy töle különböző osztály volna).

Bármily különösnek is hangzik, de vannak relatív abszolútumok s egy abszolút abszolútum.

Relatív értelemben abszolút az a dolog, amely a maga nemében feltétlen alapja valamely nem (tartomány) minden tagjának, tehát például a számok tartományában az a szám, amely már más számra nem vezethető vissza, amelynek más szám már nem eleme s így feltétele. Ilyen az egység, amely az arithmetikai abszolútum. A logikai abszolútumok a logikai alapelvek, a geometriai abszolútum a kiterjedés, az ethikai abszolútum az alapérték stb. De a relatív abszolútumok mind egyúttal dolgok, s mindig csak relatívok, mert hiszen már azáltal, hogy osztálytagok, már van feltételük, például az egységnek — s valamennyinek — a principium contradictionis, s a logikai alapelvek általában. Ez utóbbiak feltétele pedig az érvényesség mozzanata, s így végül a relatív abszolútumok is egy abszolút, vagyis végső abszolútumra utalnak, amely túl van minden osztályon, tehát minden létmódon is, hiszen valamennyi osztálynak s valamennyi létmódnak végső előfeltétele.

A korrelativitás tételének megfelelő kategóriák ontológiai szempontból tehát ezek:

1. relatívum,
2. abszolútum.

30. §. Az ontológiai kategóriáknak, mint láttuk (24. §.) a „dolgokat“ (tárgyakat) általában nemcsak mibenlétük (esszenciájuk), hanem létmódjuk (esse) szerint is fel kell ölelniök, épp mert esszencia és esse a (relatív) dolgoknál különböznek egymástól. Ha a létmódok szintén kategóriák, akkor maga a „lét“ nem lehet kategória, hanem előfeltétele minden létmódot kifejező (hiparchológiai) kategóriának. Ezt a tételt fejezte ki az aristotelesi „ens non potest esse genus“ elv, s mindenekelőtt ennek az értelmét kell tisztáznunk. Azután pedig azt kell keresnünk, hogy a hiparchológiai kategóriák levezetésének vajjon ugyanazon alapja tételezhető-e fel — tudniillik a logikai alapelvek —, amelyekre eddig is támaszkodtunk.

Az első probléma a skolasztikusok „analógia entis“ problémája. A helyes megoldás a következő. A „lét“ leg-

egyetemesebb értelmében fennállást jelent, amelynek legjellemzőbb vonása a Herbart által kiemelt *abszolút pozíció*. Ez nyilván nem teljes definíció, mert nincs igazi *genus proximuma*. A „fennállás”, „pozíció”, „abszolút” fogalmi ugyanis felteszik a létezés fogalmát. Itt csak jellemző definícióról van szó, amely abban merül ki, hogy rámutat a jellemzett dolgok némely karakterisztikus vonására: ez a demonstratív definíció.⁷ A lét egyetemes fogalma tehát nem definiálható, hanem csak reá mutathatunk, mert hiszen „ens est mentis conceptus primus”. A lét fogalma ösfogalom. Ámde a *genus* és *species* fogalma — általában az osztályfogalom — mint erre már Aristoteles és a skolasztikusok is számtalanszor rámutattak⁸ „*plurale tantum*”, azaz minden osztály fogalmához hozzátartozik az is, hogy különbözik más osztályoktól: ez azonban amaz ösfogalomnál, a „lét”-nél nem konstatálható. De ez a definiálhatatlanság nem jelenti, hogy a lét fogalma leghomályosabb fogalmunk, mint M. Heidegger gondolja.⁹ Ezzel [az állásponttal] szemben Dyroff találóan mutat arra, hogy lehet valamely fogalom evidens — például az azonosság, a pont, a sík fogalma — és mégis definiálhatatlan.¹⁰ Mindezt úgy fejezhetjük ki, hogy a lét nem osztályfogalom, hanem evidens tartalmi ösfogalom. Tehát a lét különböző fajtái — amelyekre most fogunk rámutatni — analógia, azaz hasonlóság értelmében tartoznak össze, vagyis mondhatók valamenynyien épp létezőknek, de nem annak alapján, hogy egyazon *genus* alá tartoznak. Ez engedi meg, hogy az abszolút létről némileg analóg (homályos) fogalmat alkössünk, ami lehetetlen volna, ha a lét is osztályfogalom (*genus*) volna, mert hiszen abszolút lét és osztálybatartozás kizárják egymást. Másszóval: *a létfogalom nem kategória, hanem előfeltétele minden ontológiai kategóriának* és így minden kategóriának, ahogy az igazság sem kategória, hanem előfeltétele minden lehető kategóriának. Ezért csak a lét-fajok vehetők fel a kategória-rendszerbe mint hiparchológiai kategóriák. Mielőtt azonban ez utóbbiakat kifejeznők, egy ellenvetésnek kell szemébe néznünk.

Azt mondtuk, hogy a lét nem kategória, mert különbözik más kategóriáktól. Ámde ugyanez mondható a „do-

⁷ V. ö. Pauler: *Logika*. 1925. 158. §.

⁸ Így pl. Aquinói Tamás. *De ente et essentia*.

⁹ *Sein und Zeit*. 1927.

¹⁰ *Philosophia perennis*. Festgabe J. Geyser zum 60. Geburtstag. Regensburg, 1930. II. 777. l.

log“ fogalmáról, amelyet pedig az előzőkben legfőbb, mindent átfogó osztálynak tekintettünk: hiszen ezen alapul a mindenség hierarchikus szerkezete. Ugyanazon okból, amelynél fogva a „lét“ fogalmát nem tekinthetjük osztály-fogalomnak, nem szabad tehát a „dolog“ fogalmát sem annak tekintenünk, ami által azonban ellene mondunk eddigi álláspontunknak.

E nehézség azonban csak látszólagos. Lényegesen mást jelent ugyanis, ha a dolog fogalmát osztálynak (kategóriának) tekintve vele minden lehető dolgot összefoglalunk, mint mikor ugyanezt tesszük a lét fogalmával. A különbség az, hogy az első esetben tartalmi, az utóbbiban pedig merő hiparchológiai fogalomról van szó. Tartalmi (uziológiai) szempontból lehet minden dolgot egyazon osztály (genus, kategória) alá foglalni, mert így egyetlen uziológiai kategória fennállása esetén is ezt el lehet különíteni egy más kategóriától, amelyet „semminek“ nevezünk. A „semmi“ ugyanis bármely (minden) tartalom hiányát jelenti. Azon ok, amelynél fogva „ens non potest esse genus“, nem áll a „dolog“ (res, aliquid) uziológiai kategóriájára. Ez is ugyanis genusnak tekinthető, mert elkülönül egy másik genustól („semmi“) s így minden genus azon kellékének megfelel, hogy különbözik (differál) más genusoktól.

Egészen más az eset a „lét“ fogalmánál, amely nem léven tartalom, hanem valamely tartalom abszolút pozíciója, vele szemben nem áll tartalmi „más“; illet állítani értelmetlen volna. Vele szemben csak diverz, de nem differens mozzanat áll: a nem-lét. A classis (genus, species) tartalmi mozzanat, hiszen valaminek a lényegéből folyik, hogy mely genusba tartozik. A kategória is tehát a kategória alá tartozó dolgok lényegével függ össze, s így nem lehet kategória az oly fogalom, amely nem lényeget, hanem pozíciót jelent, aminő a lét mozzanata. Ezért igaza van Aristotelesnek:¹¹ μάλιστα λέγεται τῶν ὄντων οὐχ αἰὼν τε δὲ τῶν ὄντων οὕτε τὸ ἐν οὕτε τὸ ὄν εἶναι γένος· ἀνάγκη μὲν γάρ τὰς διαφορὰς ἐκάστου γένους . . . Tehát csak per analogiam alkalmazható a lét-fogalom különböző tartalmakra. A lét tehát nem kategória s a létfogalom ismerete előfeltétele bármely kategória ismeretének.

31. §. A különböző létmódok természetesen nem vezethetők le a logikai kategóriákból, de viszont preszuppo-

¹¹ Metaph. B. 3. 998. b. 21–22.

náltatik a logikai kategóriák által minden lehető létmód. Ezekről ráébredés által szerzünk tudomást. Ezt a reduk-tív vizsgálatot kell most lefolytatnunk, hogy rájőjjünk annak a négy létmódnak a felismerésére, amelyet a három logikai alapelv s korolláriumuk magában foglal. A lét egyetemes és igazi fogalma, vagyis az abszolút lét, amely permanenciát s abszolút pozíciót jelent, nem eredhet a tapasztalásból. Empíriánk minden adott tartalma ugyanis intermittens. A magam létét nem élem át folyton, hiszen ezt már az álom és ébrenlét szükségképi váltakozása lehetetlenné teszi. Az égitesteket sem látom folyton; a magam s az égitestek létét következtetem abból, hogy azok permanenciája nélkül érthetetlen volna maga az empíria. Ámde a következtetés felteszi a permanencia fogalmát, amelyet csak igazolva találok az empíriában. Ámde az abszolút pozíciót sem tapasztalom: minden empíria relatív pozíciókat mutat csak, példáulul hogy a Napot *én* látom, embertársamat *én* tapasztalom. Az abszolút pozíció, mint a permanencia fogalma valamiféle intuíció eredménye kell, hogy legyen, amelyet mint rögtön látni fogjuk, csak az érvényesség és az értékesség élményében, azaz az igazság és a szeretet élményében élünk át. Csak ez adja az abszolút lét fogalmának adekvát tartalmát.

Ellenben relatív létet, vagyis nem teljes (a lét eszmé-jének csak részben megfelelő) létmódot három esetben élünk át: a valóság, a reláció s az osztály (egyetemesség) tudatában. Lássuk ezt közelebbről.

32. §. A valóságot enmagam létének konstatálásában élem át: e létmódot *exisztenciának* nevezzük. Lényege az, hogy hatáskifejtést jelent. A magam létéről is legprimitívebb formában akként győződöm meg, hogy megfogom tagjaimat s eközben reakciót érzek nyomásomra. A reakció pedig nem egyéb, mint provokált akció. Azon, hogy én létezem, azt értem, hogy ilyen reakciókat konstatálhatok minden pillanatban önmagammal szemben, mialatt amaz akciót is közvetlenül átélem (például magát a szorítást), amelyre aztán a reakció következik. Ezért valóságnak lenni annyi, mint hatni, azaz szüntelenül oknak lenni, szüntelenül változás forrásának lenni. Ez más szóval pedig annyit tesz, hogy a valóság *időben* van, lévén az idő — Aristoteles klasszikus meghatározása szerint — a változások száma. Ámde mindezzel adva van az is, hogy a valóság (exisztencia) relatív, azaz valamitől függő létmódot jelent. Mert 1. a permanens valóságnak — mint láttuk —

nincs empirikus ekvivalense, s így a valóság, amely permanens és abszolút pozícióval bíró hatást jelent, két komponensből áll: *a)* a „hatás“ empirikus mozzanatából (a posteriori komponens) és *b)* a valóság nem empirikus, mert empiriában sohasem adható tiszta létfogalmából (amelynek tartalma: abszolút pozícióval bíró permanencia). A valóság létmódja tehát relatív, mert függ egy más fogalomtól: a tiszta lét fogalmától. 2. Relatív a valóság azért is, mert nemcsak tőle indul ki hatás, hanem egyúttal maga is folytonosan hatást szenved. Minden valóság kölcsönhatások tüzeiben áll s így viselkedése (és kvalitásai is) függenek más valóságoknak reá gyakorolt hatásaitól (akcióitól). A valóság fogalma szorosabban összefügg az azonosság elvével. Mert ami valóság, az lehet önálló (például egyes ember, növény); ámde az önállóan megálló mozzanat annyiban szorosabban megfelel az azonosságnak, amennyiben az azonosság oly viszony, amelyben valami önmagában áll s így egyetlen önálló dologra (aminő például az Abszolútum) is érvénnyel bír.

33. §. A második relatív létmód, amelyet ismerünk, az a létmód, amely szerint a relációk léteznek, ami a tudományos megismerésben különösen mint matematikai lét merül fel. E létmódot *interszisztenciának* fogjuk nevezni, mert a reláció mindig (legalább) két tag (terminus) között áll fenn. Ennek az élményalapja relációk átélése, aminő például a hasonlóság, nagyobbság, különféleség (differencia) s különállóság (deverzitás), egymásután, egymásmelletti-ség, stb. empirikus megismerése. Az interszisztencia jellemző mozzanata szemben az exisztenciával, hogy nem fejt ki hatást: nem öntevékenységcentrum, mint a valóságelem, a szubsztancia, hanem hatás-, még pedig kölcsönhatás-produktum. Ily reláció a folyamat is, amely éppen valóságok (szubsztanciák) kölcsönhatási viszonyának eredménye. A relációnális létet azonban nemcsak ama negatív vonás jellemzi, hogy nem öntevékenységgforrás, hanem ama pozitív kritérium is, hogy viszont heteronómiát, vagyis szuperstruktúrát képvisel: „fundált tárgy“ (Meinong), „relatio est debilioris esse“ (Szent Tamás). Ezzel már adva is van függősége, azaz relativitása. A relációk léte, az interszisztencia, tehát relatív létmódot jelent. Ámde nemcsak valóságok közt állhatnak fenn relációk, hanem ideális tárgyak (például mennyiségek, pontok, tér-alakok), sőt relációk közt is, mint ahogy az előbbit a matematika, az utóbbit a relációelmélet tárgyalja. Az interszisztencia

a principium cohaerentiae-nek felel meg. A tulajdonságok s általában az akcideneciák is lényegileg relációk, illetőleg relációproduktumok, mert kölcsönhatástermékek.

34. §. A harmadik létmód, amelyet a fenomenológiai körütekintés felmutat, az a fajta ideális létmód — a *szubszisztencia* —, amely szerint létezik az osztály, a faj, általában az egyetemesség, az érvényes dolog (igazság) s az értékeség. Bármennyire különbözőek is a felhozott példák, megegyeznek létmódjukban egymással abban, hogy 1. szemben a valósággal nem hatnak, csak vonzanak. 2. Szemben az interszisztenciával nem szuperstruktúrát, hanem önálló létet képviselnek: legalább is az alapfajok, alaposztályok, alapigazságok s alapértékek autonómok. 3. Legjellemzőbb pozitív vonása az ideális létnek az, hogy a) változatlan tartalommal bír: nem az időben, hanem az örökkévalóságban van. Bár némelyek szerint e létmód csak időtlenséget jelent, de nem örökkévalóságot, könnyű kimutatni e nézet tévességét. Mert például az igazság, vagy az értékeség megvolt akkor is, midőn még senki sem ismerte őket, tehát az idővel párhuzamosan már ideálisan léteztek és így az időn túlmenő állandó permanenciával bírnak. Hiszen az időtlenség még nem jelent permanenciát: például a hasonlóság időtlen viszony, de minden időt kísérő és túlélő permanenciája ebből még nem következik. b) Ez ideális lét másik jellemző vonása az ubiquitás, azaz hogy az érvény és érték térbelileg nem korlátozható. Abszurdum, hogy valami igaz vagy jó legyen csak egy ház első emeletén, de nem a másodikon. Ez is pozitív jelző, mert nemcsak a térbeli határozományok hiányát mutatja, hanem a pozitív jelenlétet, (mindenütt való) érvényességet és értékeséget is involválja. c) Az ideális lét harmadik pozitív vonása az, hogy végtelen tartalommal bír. Mint Bolzano kimutatta, végtelen sok igazság van: a véges igazság-halmaz önellentmondást zár magába.¹² Mert a) minden igazság igazsága is igaz, vagyis az igazság az érvényesség végtelen sok mozzanatát állítja. β) Mert minden igazság végtelen sok negatív igazság érvényét vonja maga után, tudniillik bármely pozitív határozomány érvénye az alanyról végtelen sok más negatív határozomány hiányát involválja. Például ha e levél zöld, akkor nem kék, nem sárga, nem vörös; de egyúttal igaz, hogy nem sárga és vörös, kék és vörös, stb. a végtelenig. γ) Mert mindez pozi-

¹² Logika, 14. §.

tív igazság hasonlóképen végtelen sok limitatív igazságot is involvál. Például ha e levél zöld, akkor ez más, mint vörös levél, más mint kék, sárga, stb. levél — s más mint kék és sárga, zöld és fehér levél, stb. δ) Hasonlóképen minden érték is végtelen tartalmú, azaz mint örökkévaló, értékességének végtelen sok mozzanatát, mintegy affirmációját tartalmazza. Minden érték azonos azzal, ami valóban szeretetreméltó:¹³ ezért az értékélmény alapjában véve szeretetélmény. Ez a szeretet benső végtelensége. Valóban: az érvényben (igazságban) s a szeretetben (értékben), azok megragadásában éljük át, s abból ismerjük meg végül is a végtelenség és örökkévalóság mibenlétét s így az Abszolútumnak: Istennek ha nem is adekvát, de sejtelemszerű megismerését. Ez Szent Ágoston tanításának igaz magva.

E harmadik létmód, a szubszisztencia nyilván a principium classificationisnak felel meg: hiszen az igazságban s az értékben mindég van egyetemesség, van osztályfennállás. Mert bármely igazság éppúgy egyetemes elvek érvényén épül fel (a logikai alapelveken), mint [ahogy] az érték egyetemes értékeken nyugszik.

35. §. E három létmódon kívül (exisztencia, interszisztencia, szubszisztencia) kell lenni egy negyedik létmódnak is, amely megfelel a korrelativitás elvének. Ebből folyólag: minthogy a három létmód relatívnak bizonyult, kell lenni egy negyedik létmódnak, az ezek által kívánt abszolút létnek is, mert hiszen nincsen relatívum abszolútum nélkül, s ezért, ha a létmódok relativitását konstatálni tudjuk, kell, hogy legalább sejtelemszerű ismeretünk legyen az abszolút létmódról is, amelyet most fogunk vizsgálni.

Mind a három, eddig tárgyalt létmód relatív. Az eszszencia relatív, mert hiszen előfeltevései azok az egyetemes logikai, illetőleg ontológiai alapelvek, amelyeknek specializálódásai — mint ezt később látni fogjuk — az egzisztens dolgok alaphatározmányai. Az interszisztencia relatív létmód, mert a reláció léte azon viszonytagok (terminusok) lététől függ, amelyek közt a reláció fennáll. Hasonlóképen a szubszisztencia is relatív létmód; ennek a megállapításánál azonban egy közelfekvő félreértést kell eleve is elutasítanunk.

Nem oly értelemben relatívok az érvényességek (igazságok) s az értékek (eszthetikai, ethikai értékek), mintha az

¹³ V. ö. Brentano: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. 1889. 17. l.

a tétel, amely igaz, nem volna abszolúte és örökké igaz. Hiszen ez önellentmondásra vezet: a logikai relativizmus is öntudatlanul a logikai abszolútizmusra épít. Mert midőn a relativista a maga álláspontját vitatja az abszolútizmussal szemben, akkor 1. a maga relativizmusát abszolút igaznak tartja szemben a relativizmussal s ez igazát bizonyításra építi. Ámde minden bizonyítás már logikai művelet, amely magát logikusnak, helyesnek azért tartja, mert megfelel azon logikai szabályoknak, amelyek végül a logikai alapelvekben gyökereznek. Ezeket tehát abszolút érvényűeknek tartja, így elismer abszolút igazságot s ezek megismerhetőségét. 2. De az értékelméleti relativizmus is (amely szerint „minden érték relatív“) önellentmondó, mert miközben ezt vitatja, az igazságot, amelyet szerinte az fejez ki, hogy „minden érték relatív“, már abszolút értékűnek mondja. Amellett 3. mind a logikai, mind az értékelméleti relativizmus elveszti értelmét, ha nem ismer el valamit, amire nézve mondhatunk csak valamit relatívnak. Ahogy relativitást, például fizikai mozgást csak úgy konstatálhatok, ha felveszek valamely kinetikai abszolútumot (nyugvópontot), amelyhez viszonyítva állapíthatok meg mozgást, úgy relativumról általában szólni csak úgy lehet, ha ismerünk és felteszünk valami abszolútumot, amelyhez viszonyítva minősíthetünk valamit csak relatívnak.

Az, hogy az érvényesség és az értékesség relatív létmódok, tehát nem azt jelenti, hogy az igazság és a (valódi) érték csak relatíve áll fenn. Hanem jelenti azt, hogy nem minden igazság terjeszthető ki az abszolútumra, egyszerűen azért, mert reá alkalmazva nincs annak értelme, ahogy a kör valamely jellegzetes tulajdonságát sem állíthatjuk a háromszögekről. Így a három logikai alapelv közül csak az azonosság elve alkalmazható az Abszolútumra. Az összefüggés elve ugyanis a relációban álló dolgok kölcsönös determináltságát jelenti, ami az Abszolútumra nézve lehetetlen: hiszen fogalmánál fogva ő determinál minden ízében mindent, mert előfeltétele minden determinált (relatív) dolognak. De az osztályozás elvét sem állíthatjuk az Abszolútumról, mert annak itt nincs értelme. Az osztálytag ugyanis ipso facto relatív, mert függ az osztálytól, amely azt determinálja. De osztály sem lehet az Abszolútum, mert ez viszont az osztálytagoktól függ.

Hasonlóképpen vagyunk az abszolút értékekkel, a jóval és a széppel is. Ezek abszolút értékességét nem korlátozza

az, hogy közülük csak azokat lehet az Abszolútumra alkalmazni, amelyek annak mibenlétével megférnek. Például abszolút etikai érték a szerződések megtartása; mivel azonban szerződni csak bizonyos tekintetben egyenrangú féllel lehet és az abszolútum lényegénél fogva egy (mert ha több Abszolútum volna, egymást korlátoznák s így egyik sem volna már abszolútum), a szerződési hűség — az aristotelesi iustitia commutativa — bár abszolút erkölcsi értékkel bír, nem alkalmazható az Abszolútumra és ennyiben a iustitia commutativa relatív értéknek mondható. Épp így a testi szépség — bár abszolút érték — nem alkalmazható az Abszolútumra nézve, amely nem lehet test. Mert a test szükségképen véges, hisz térbeli alakkal kell bírnia; ámde ami véges, az korlátoztatik más, szemben fekvő dolgok által s így ismét nem lehet Abszolútum. Az Abszolútum tehát nem lehet testi (anyagi) lény s így nem alkalmazható rá a testi szépség (például az üde arcszín) fogalma s ezt jelenti csak némely esztétikai érték relativitása.

Mindhárom eddig vizsgált létmód (exisztencia, interszisztencia, szubszisztencia) relatív létmódok s ezért rámutatnak arra, hogy őket elismerve már burkoltan abszolút létmódot s Abszolútum létét ismertük el. Ennek az abszolút létmódnak — amelyet *szuperszisztenciának* fogunk nevezni — a specifikuma épp az, hogy abszolút, végső előfeltetele minden relativumnak, vagyis minden relativumot abszolúte, azaz mind lényegében, mind létében minden ízében meghatároz. Az ily létet *teremtő létnek* nevezzük, mert teremteni épp annyit tesz, mint egy más dolgot abszolúte meghatározni.

E létmód fogalmának ekvivalens élményalapja természetesen nem lehet számunkra. Hiszen mi emberek, mint egzisztens dolgok relatívok vagyunk. De nem ekvivalens, azaz fragmentárius élményalapunk van, amely által bár tökéletlenül, de mégis némi fogalmunk lehet az abszolút, vagyis a teremtő létmódról. Az abszolútumról ugyanis azon analógia alapján alkothatunk, ha nem is teljes, de helyes fogalmat, hogy mi 1. átéljük az igazságban az örökkévaló tartamot, 2. a szeretetben a végtelenséget és 3. alkotásainkban a teremtés analógiáját. Akkor közelítjük meg legjobban az abszolút, a teljes, az isteni létet, ha a megismerés, a szeretet, s az alkotás gyönyörűségeit éljük át. Ekkor Isten végtelen boldog, mert abszolúte kielégített (nem korlátolt) életéhez közeledünk.

IV. A metafizikai kategóriák.

36. A szubsztancia. — 37. A forma (a lélek). — 38. A matéria (a test). — 39. Az idea (a szellem). — 40. Az ősváló. — 41. Az aktus. — 42. A potencia. — 43. A változás (idő, kauzalitás). — 44. Az örökkévalóság.

36. §. A metafizikai kategóriák azon alapulnak, hogy a logikai alapelvek, illetőleg a bennük foglalt kategóriák találkoznak a valósággal, vagyis ezek nem egyebek, mint a *tiszta logikai kategóriák az exisztens világra való érvényükben*.

Az keresendő tehát mindenekelőtt, hogy mely egyetemes osztályfogalom, (kategória) felel meg az identitás tiszta logikai kategóriájának. Láttuk (19., 25., 32. §§.), hogy belőle logikai vonatkozásban [az identitás], az egység és az alanyiség, ontológiai tekintetben az esszencia és akcendencia, a minőség és mennyiség, a rész és egész s hiparchológiai tekintetben pedig az exisztencia kategóriái erednek. Mi az a valóságban, azaz a hatástkifejtő létezők körében, amire mindezen mozzanatok vonatkoztathatók? Nyilván a *szubsztancia* kategóriája, amely 1. önmagával állandóan azonos, azaz permanens: csak határozmányai változnak; Sokrates, bár minden tulajdonságában változhatik, — például fiatalból öreggé, egészségesből beteggé, csecsemőből aggastyánná válhatik — de mindig Sokrates marad; 2. amely — Aristoteles klasszikus jellemzése szerint — mindig csak alany lehet valamely ítéletben, sohasem állítmány: csak Sokratesről állíthatok valamit, de őt magát csak önmagáról állíthatom és más dolog állítmánya nem lehet. 3. A szubsztancia valami egységes: Sokrates minden határozmányja az ő egyéniségének egyetlen és páratlan színezetét mutatja. Ez áll minden szubsztanciára, bár az individualitást csak pontosabb megfigyelés tudja így az „élettelen“ szubsztanciákon, például egy darab ásványon más hasonló ásványokkal szemben kimutatni. A szubsztancia a maga egyéni módján állandóan hat, s mert végső alany (ὑποκείμενον ἔσχατον), ezért öntevékenységi centrumnak is kell tekintenünk. 4. Miután a szubsztancia változatlan (legalább relatíve) s így az esszencia kategóriája illeti meg a változó valóságban, ezért akcenciákkal is bír, azaz változó határozmányok is kell, hogy hozzátartozzanak. Relatív változatlan a szubsztancia, mert α) bár határozmányaihoz viszonyítva változatlanul megmarad s β) mint esszencia időtlen, de viszont keletkezik és elműlik (például az egyes ember, növény, állat). 5. Az akcenciák közé

— amelyek mint a szubsztancia határozmányai léteznek (tehát nem bírnak önálló léttel) — tartozik a mennyiség és minőség is, amelyek tehát a valóság síkjában szintén a szubsztancia kategóriájában bennfoglaltatnak. 6. A szubsztancia képviseli a valóságban elsősorban az egészet szemben a részekkel. Az egyes ember, növény, állat egyik legjellemzőbb vonása, hogy totalitás, vagyis organizmus, ahol a részek és az egész kölcsönösen áthatják egymást. Ennyiben az élő organizmus a legtökéletesebb totalitás a valóságban; de totalitás az élettelen szubsztancia is, mert mint fajlagos mozzanat egészet alkot. Másodlagos totalítások a szubsztanciákból álló totalítások (társadalom, család, nemzet, a naprendszer). Ezekről a részleges metafizika [feladata] szólani.

Tovább elemezve a szubsztancia kategóriáját, ha mélyítjük azon belátásunkat, hogy minden szubsztancia változó és változatlan komponensből áll, úgy felismerjük, hogy ezzel két új valóságkategóriát hoztunk felszínre, amelyek a szubsztancia kategóriájában rejlenek. Az egyik a *forma* (lélek) s a másik a *matéria* (test) kategóriája. Lásuk ezt tüzetesen.

37. §. A *forma* nem egyéb, mint a valóság síkjába vetített lényeg (esszencia). Mint ὑποκειμενον εἶχατον-ja a szubsztanciának, lévén a szubsztancia öntevékenység, abban minden hatás végső kiindulópontját: az öntevékenységsz centrumot κατ' ἑξοχην képviseli. És mint ilyen csakis anyagtalan valóságkomponens lehet: a forma lényegileg azonos azzal, amit *lélek*nek (pszichének) mondunk. Aristotelesnek ebben is igaza van: a lélek úgy viszonylik testéhez, mint forma a matériához. Mindez a következőkből derül ki.

Ami öntevékeny, az nem lehet térbeli dolog. Mert a térbeli dolog (test) részekre bontható határtalanul, amely részek egymáson kívül állanak, tehát hatás közben is így viselkednek. Amde az öntevékenység épp azt jelenti, hogy a tevékeny principium s annak minden mozzanata nem fekszenek egymáson kívül, mert ellenkező esetben az öntevékeny dolognál is különböznék a mozgató a mozgattól, vagyis már nem öntevékenység volna. Ez utóbbi ugyanis épp azt jelenti, hogy mozgó és mozgott abszolúte azonosak. Ennélfogva az öntevékeny alany nem lehet anyagi dolog, hanem anyagtalan mozzanatnak kell lennie. Az anyagtalan mozzanatnak, amely öntevékeny, ezenfelül még a tudat bizonyos — bármely minimális — fokával is kell bírnia. Mert a tudatosság jelenti épp azt a képességet — mint

Leibniz már kiemeli — hogy a sokféleséget osztatlan egységbe képes foglalni. Oly öntevékeny dolog, amely erre képtelen volna — bármily homályos formában is — nem tudná minden öntevékenység azon célját elérni, hogy bizonyos célra: az önfenntartásra s önkibontakozásra következetesen törekedjék. Minden forma tevékenysége — jól tudta ezt már Aristoteles — teleológikus jellegű, amely — mint a tapasztalás igazolja — önfenntartásra s önkibontakozásra (fejlődésre) törekszik, hogy a forma minél teljesebben érvényesüljön.¹⁴ A forma tehát legalábbis minimális tudatossággal (törekvéssel) bíró anyagtalan, öntevékeny dolog, azaz psziché. Ennek alapvonása ugyanis épp az, hogy alkalmazkodó s következetes öntevékenység forrása; a forma azonos a lélekkel, amelyet bármely fejletlen formában, de minden szubsztanciában fel kell tennünk.

38. §. A principium cohaerentiae-nek megfelelő metafizikai kategória az *anyag* (matéria) s ennek térbeli megjelenése, a *test*.

A „tulajdonság“, mint már kimutattuk (33. §.) lényegileg reakció: az a mód, amint az esszencia megnyilvánulása idegen determinációra módosul. Metafizikai síkban elhelyezve ez annyit tesz, hogy valamely szubsztancia tulajdonsága úgy jön létre, hogy idegen szubsztanciák hatnak rá, aminek következtében a szubsztancia lényegének (formájának) megfelelőleg visszahat s ennek módja a tulajdonság. Például egy felület zöld színe úgy jön létre, hogy fénysugarak esnek rá (hatás); ezeket a felület visszaveri (reakció), még pedig oly módon, hogy azon anyag, amelyből a felület áll, mibenléténél fogva bizonyos fénysugarakat visszaver, másokat elnyel. A változó tulajdonság kvalitásnak mondatik (az ólomnál pl. a szín, hőfok, halmazállapot), míg a lényegtől elválaszthatatlan tulajdonságot (az aristotelesi *συμπεφυκός καθ' αὐτό*-t) attributumnak fogjuk nevezni. Mindkét esetben a tulajdonságot a hatás-visszahatás játéka váltja ki, teszi aktuálissá, azaz általa megy át a tulajdonság a potenciális állapotból az aktuálisba (l. alább 42. §.) A változó tulajdonságok összességét nevezzük szemben a változatlan formával (*εἶδος*) anyagnak (*ὕλη*, *matéria*). Minden változó szubsztanciának van anyaga, nemcsak a testnek. Lelkünk változó tartalmát, azaz *matériáját*

¹⁴ A forma létfenntartási és kibontakozási törekvéseiben alkalmazkodik mindig a körülményekhez: ez csak tudatosság mellett lehetséges. E *conatus* „prospektív“ tendenciával bír, azért pszichikai. (A. Müller kifejezése: *Psychologie*, 1927. 317. l.)

a múltó lelki jelenségek (érzelmek, gondolatok, indulatok, stb.) alkotják.

Ha valamely forma reakciója térbeli tulajdonságokban nyilvánul meg, akkor testről beszélünk. A „test“ mint ilyen merő jelenség, azaz mint olyan, aminőnek feltűnik, csak annyiban létezik, amennyiben valakinek megjelenik. Ez abból következik, hogy a tulajdonság nem egyéb, mint a forma reakciója, a forma pedig nem térbeli, nem test, hanem lelki mozzanat. És valóban, a test csak viszonylag test: amennyiben a forma térbeli reakció formájában mutatkozik. A testi tulajdonságok tulajdonságai (akcidenceiái) a test formájának, amely mint öntevékeny mozzanat, nem térbeli. Legjobban ezt a magunk testén látjuk illusztrálva: ez belülről nézve pszichikum, kívülről (térbelileg) nézve fizikum. Ez más szóval Leibniz monadológiáját igazolja: minden szubsztancia lényegileg egyéni pszichikai öntevékenység (monas), amelyhez viszonyítva a testi világ csak „phaenomenon bene fundatum“; a tér sem objektív valóság tehát, csak a forma egyik megjelenési alakja. Az anyag — test — tulajdonság — akcidencia kategóriáinak összefüggése a principium cohaerentiaevel nyilvánvaló: hiszen ezek a metafizikai összefüggésnek, azaz a valóságos kölcsönhatásnak produktumai.

39. §. A principium classificationis-nak is kell, hogy legyen metafizikai ekvivalense. Mely kategória az, amely a valóság síkjára átfordítja 1. az osztály, 2. a mindenség, 3. a rendszer logikai; 4. a nem és faj, 5. a kozmosz, 6. a hierarchia ontológiai kategóriát? Ez a *platoni idea*.

Kétségtelen ugyanis, hogy a valóságban, azaz az időbeli kölcsönhatásban álló szubsztanciáknak nemcsak az individuális tartalom a konstitutív tényezője, hanem amaz osztályba tartozás is, amely őket a mindenségben elhelyezi. Az egyes ember nemcsak Nagy János, hanem a férfi, az ember, a génusz, a lény, stb. ismérveit is magán viseli. Ez ismérvek összessége alkotja azon osztályt (nemet, fajt), amely alá az egyéni ember tartozik. Ez a fajba való tartozás a valóságban tényező: hiszen például embert csak ember nemzhet, s az élet folyamatát nem lehet megérteni annak felismerése nélkül, hogy a természet nemcsak az egyén, hanem a faj fenntartására is törekszik, sőt az utóbbira nagyobb mértékben, mert a fajnak gyakran feláldozza az egyént (például szaporodás igen gyakran csak az egyén pusztulása árán lehetséges). Tehát a faj, a nem is valóság, mert 1. permanens, 2. ab-

szolút pozícióval bír és 3. hat mint a faj fenntartására irányuló önzetlenségre készítő ösztön. A pozitívizmus naiv nominalizmusa, amely a fajt s az osztályt általában „merőben a megismerő tudatában levő absztrakciónak” mondja, önmagát rontja le, mert objektív egyetemességek (objektív igazságok érvényessége) nélkül semmit sem lehet állítani vagy tagadni.¹⁵

A platoni idea azonban nemcsak a fajt jelenti biológiai értelemben, mint Deussen gondolja,¹⁶ mert ha a biológiai faj fogalmát mélyítjük, egyéb mozzanatokra is bukkanunk. A biológiai faj 1. egyetemesség, mert egyazon faj minden példányában megvan, de 2. valóság is, mert minden egyes példányban hat, mint a fajfenntartó ösztönök összessége. De éppen így hatnak bizonyos eszmék, mint például az igazság, jószág, szabadság, szépség, haladás eszménye, amelyek ugyancsak egyetemességek és ugyancsak hatnak, de nem mint vis a tergo, hanem mint eszmények, amelyek szeretetet, lelkesedést, stb. ébresztenek azon emberekben, akik felismerik őket, akik felfedezték értéküket; ennyiben A. Fouillée helyesen beszél „idéeforce”-okról,¹⁷ bár nála e fogalom nem világos. Ezek is a valóságba belenyúló, azt megváltoztató tényezők: nem anyagi jellegű létezők, hiszen az eszmének nincs térbeli formája, s mint lényegeket éppúgy időtlenek, sőt örökkévalók, mint minden esszencia. Tehát az eszmék valóságok, de nem testi valóságok, sőt nem is lelki valóságok, mert hiszen nem bírnak tudattal: ilyenek felvételére a legkisebb okunk sincs; továbbá nem egyéni tartalmak, sőt egyetemességek. Ellenben valamennyien értékhordozók s így ezáltal hatnak. Az ilyen nem anyagi, de nem is lelki jellegű valóságot szellemnek (pneuma) fogjuk mondani. Ez nemcsak folyamat (mint magam is régebben gondoltam¹⁸), hanem — Spranger helyes kifejezése szerint¹⁹ — *struktúra*, amely egyénfeletti szerkezetében irányítja vágyébresztés által az egyéni lelkeket. A harmadik metafizikai kategória tehát a *szellem* kategóriája, amely mint egyetemességek hordozója, megfelel a principium classificationisnak. Jól ügyeljünk: az idea nem az érték maga, hanem annak hordozója; hisz maga is

¹⁵ V. ö. Logika 19. §.

¹⁶ Die Philosophie der Griechen. 1911. 252. sk. II.

¹⁷ L.: A. Fouillée: La psychologie des idées-forces. I—II. 1893.

¹⁸ L.: A szellemtörténet kategóriái. Minerva. II. 1923. 1—10. II.

¹⁹ L.: Lebensformen.

azáltal nyer értéket, hogy az értékhatározmányhoz mérve értékes, tehát különböznie kell magától az értéktől. Ezt már Platon is felismerte, mondván, hogy az ideák rendszerétől különbözik az érték (ἀρεθόν) ideája, amely mint a többi idea (értékének) meghatározója, „mint a Nap“ élteti a többi ideát. Ezzel azután adva is van, hogy az ideák 1. hierarchiát alkotnak, mert az értékesség foka szerint vannak egymásnak alárendelve, s ezáltal 2. rendszert képviselnek, 3. a mindenséget meghatározzák, mert az osztálynak minden alá van vetve s 4. a mindenséget rendezve azt kozmoszá teszik, amelynek csúcspontja a Jó (érték) maga, amelyet Platon már illetéktelenül nevez ideának, mert hiszen az idea relativum (mivel az ἀρεθόν határozza meg), míg az ἀρεθόν a végső abszolút meghatározó Abszolútum.²⁰

40. §. És itt pillantjuk meg Platon mély tanításának értelmét, hogy az *ősváló maga a Jóság*. Ezzel azonban már áttérhetünk a corrolarium correlativitatisnak megfelelő metafizikai kategóriára.

A korrelativitás tétele a valóságra alkalmazva azt teszi, hogy mindennemű empirikus valóság relatív lévén, föltesz egy abszolút valóságot, amelyet *Ősvalónak* nevezhetünk ebben a vonatkozásban. Minden empirikus valóság relatív, mert változik, s változásában hat (ok) és hatást szenved (okozat). A kauzalitás elve nem egyéb, mint a valóságok e kölcsönös feltételezettségének kifejezése. „Nincs ok okozat nélkül“ annyit jelent, hogy nincs valóság hatáskifejtés nélkül (ok) s így a hatáskifejtés változásokat idéző elő más valóságokban (okozatok). „Nincs okozat ok nélkül“ pedig azt teszi, hogy a változások (okozatok) oly más valóságokra utalnak, amelyek hatása fejtette ki e változásokat. De ha az empirikus valóság mindig relatív, akkor kell olyan valóságnak lenni, amelyhez viszonyítva az relatív, amelytől függ végelemzésben minden relatív valóság. Ezt egyelőre ősvalónak nevezhetjük, bár ez hibás terminus. Mert ami végső feltétele mindennek, az nem lehet maga relatív, azaz feltételezett. Ámde ha az abszolútum osztályba tartozik, t. i. mint ősváló a valóságok osztályába, akkor

²⁰ A „szellem“ kollektív elnevezés az egyetemességek, fajok, osztályok, értékek, eszmények és ideák számára. Ezek látszólag teljesen heterogén dolgok. Ámde megegyeznek abban, hogy: 1. permanensek; 2. hatnak, tehát valóságok, de viszont nem pszichikai (tudattal bíró) nem testi (térbeli) tartalmak (struktúrák). További differenciálódásuk számára nyitva van az út.

már relativum volna, mert feltétele volna a „valóság“, mint osztály. Az abszolútum kinő minden lehető osztályból s így csak πρὸς ἡμᾶς nevezhetjük azt a relatív valósághoz viszonyítva őszvalónak; helyesebben egyszerűen abszolútumnak kell azt nevezni, mert túl van (ἐπέκεινα) a valóságon mint minden speciális létmódon általában. Egy azonban bizonyos: ez az egzisztenciális szempontból jellemzett abszolútum sem lehet azonos a relatív valósággal: a pantheizmus ebben a vonatkozásban is képtelenség, mert ami relatív, az nem lehet azonos az abszolúttal, ahogy a kör nem lehet azonos a négyzettel. Abszolútum és relatívum viszonya tehát nem lehet az „emanáció“, amely szerint a Relatívum az Abszolútumból keletkezik, annak merő megnyilvánulása, hanem [az igazi viszony az, hogy] az abszolútum minden ízében (esszenciájában s egzisztenciájában) meghatározza a relativumot, azaz *teremti* azt.

41. §. Hiparchológiai szempontból az azonosság elvének nyilván az *aktus* állapota felel meg a valóság szempontjából. Aktusnak nevezzük a valóságos lét (exisztencia) azon módját, amelyet a következő kritériumok jellemeznek. 1. Az aktuális létben levő valóság oly módon tényező a valóságok kölcsönhatásának folyamatában, hogy nemcsak hat, hanem visszahat is. Ez a következőt jelenti. A potenciális állapotban levő valóság, amelyet *potentia activa*-nak nevezünk s amely jelenti a képesség létezési módját — Aristoteles példájával élve ily módon létezik az építőmester építési képessége akkor, amidőn tényleg nem épít — ez a potenciális állapotú valóság hat, — hiszen az építőmester képessége maga is meghatározza pl. gondolatmenetét, társadalmi helyzetét stb. — de viszont nem szenved visszahatást: a valóság reáhatása nem befolyásolhatja az építési tudást, csak annak megnyilvánulását. Ellenben ha e képesség aktussá válik, azaz ha az építőmester valóban épít, akkor az építés nemcsak hat más valóságokra, hanem folyton visszahatást is szenved más valóságoktól. Jellemzi az aktuális valóságot 2. az, hogy ebből kifolyólag az egyedi létező (szubsztancia) szerepe: a lehető maximális hatáskifejtés e lét állapotában realizálódhatik leginkább. Itt válik láthatóvá az aktus fogalmának kapcsolata az azonosság elvével; megint látjuk, hogy az egyedüli logikai alapelv, amely egyetlen dologra is vonatkozhatik, tehát az elemi valóságra: a szubsztanciára, egymagában is áll.

Szemmel látható a mondottakból, hogy az aktus fogalma maga definiálhatatlan ősfogalom (mint minden lét-

mód) s épp ezért csak körülírható a potencia állapotától való különbözőségének kiemelésével. Vagyis: aktus és potencia csak egymáshoz viszonyítva determinálhatók, épp mert ősfogalmak, vagyis csak jellemezhetők, de nem vezethetők le.

42. §. Mindezekből már világos, hogy az exisztencia másik állapota: a *potencialitás* állapota, megfelel a principium cohaerentiaenek.

Potenciális állapotban az a valóság van, amely változást idézhet elő másban: ἢ (δύναμις) ἐστὶν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἡ ἄλλο.²¹ Tehát már Aristoteles felismeri, hogy a potencialitás oly létállapot, amely a dolgok közt fennálló relációkkal függ össze. Épp ezt fejezzük ki mi oly módon, hogy a principium cohaerentiaenek felel meg a lehetőség létállapota.

Lehetőségről a szó legáltalánosabb értelmében volta-képen minden létmódnál lehet szó. Ezt bizonyítja, hogy diszjunktív tételt minden létmódra vonatkozólag lehet alkotni: a diszjunkció ugyanis, midőn azt mondja, hogy „S est aut P₁ aut P₂ aut P₃“ három lehetőséget sorol fel. Ám mindhárom esetben a potencialitásnak sajátos jelentése van. Ha azt mondom (érvényességre vonatkozólag): „ez az ítélet vagy igaz, vagy nem igaz“ nem azt állítom, hogy „ez az ítélet lehet igaz, vagy nem igaz“, — mert objektíve csak egyik lehetséges — hanem csak szubjektív tudatlanságot fejezem ki: a lehetőség itt meghatározatlanságot jelent, amely csak szubjektíve áll fenn. Ha pedig a relációsális lét körében (pl. a matematikában) beszélek lehetőségről, akkor ez azt jelenti, hogy az osztály (nem) meg van határozva a matematikai tárgyban, de az osztálytag (faj) konstrukciónkban s a matematikai struktúrában még nem nyer kifejezést. Ez a helyzet a következő tételnél: „a kúp-szelet lehet kör, ellipszis, parabola vagy hiperbola“. Itt a lehetőség bár objektív mozzanat, szintén csak meghatározatlanságot jelent. Mind a két esetben, mind az érvényesség, mind a relacionális lét (tehát úgy a szubsztancia, mint az interszisztencia) területén a potencia—aktus dualizmusa egyaránt nem időbeli mozzanatot jelent.

Ezzel szemben az exisztencia, a valóság szempontjából a potencia—aktus dualizmusa épp azt jelenti, hogy a potencia az a létállapot, amelyben van a tartalom, mielőtt az aktuális állapotba menne át. Itt tehát a potenciális lét-

²¹ Arist. Metaph. Θ 1. 1046. a. 10—11. ll.

állapot időben előzi meg az aktust s a változás — Aristoteles klasszikus meghatározása szerint — épp abban áll, hogy ami előbb potenciális állapotban volt, az aktuális állapotába megy át. *A valóság változása lehetőségek fokozatos megvalósulása: ez a világfolyamat lényege.*

Már Aristoteles²² megkülönböztet potentia activá-t és potentia passivá-t. Az előbbi képességet jelent valamely szubsztanciában. Ily értelemben van potenciális állapotban az építőmester építőképesége akkor, amidőn tényleg (aktualiter) nem épít, hanem pl. zenél. Potentia passiva állapotában van az alátámasztott kő a leesés szempontjából: lehetséges a leesése, ha támasztát elveszünk. Mindkét lehetőség objektíve megvan a szubsztanciákban s nemcsak gondolati anticipációja a bekövetkezendőnek, mint már a megaraiak hirdették. A potentia activá-nál ez szembeszökő, mert a most nem építő építőmesterben is van valami, ami őt megkülönbözteti attól az embertől, aki semmi körülmény között sem tud építeni. A kőben is van valami (a gravitációnak való alávetettség), aminél fogva leeshetik, ha elveszünk támasztékát, szemben egy olyan dologgal (pl. a pszichével), amely nincs alávetve a gravitációnak. Tehát az egzisztenciális síkban úgy a potentia activa, mint a potentia passiva objektív mozzanatok, amelyek időben megelőzik az aktus állapotát. Tehát a szó teljes értelmében a potencia-aktus létállapot az egzisztencia körére utal.

43. §. A principium classificationisnak megfelel azon létállapot, amely a potenciát és az aktust egyesíti egy mindkettőt átfogó osztályban, azaz a *változás* (folyamat) kategóriája. Lássuk ezt közelebbről.

A principium classificationis azt mondja, hogy minden dolog valamely osztályba tartozik. Ez kétfélet jelenthet, ú. m. 1. azt, hogy a kérdéses dolog osztálytag, vagy 2. maga az osztály. Az előbbire példa Sokrates, aki a görögök, az emberek, a bölcsek, az aggok, stb. osztályába tartozik. Ellenben pl. a „dolog“ általában maga osztály, de nem osztálytag, nem lévén nálánál egyetemesebb osztály. A potencia és aktus szintén osztálytagok: az „egzisztenciális állapotok“, majd az „állapotok“ s végül a „dolgok“ osztályának tagjai. Ámde a potencia és aktus nemcsak az állapotok osztályába tartozik, hanem alájasorolható a „változás“ fogalma által képviselt osztálynak is. Kiderül ez abból, hogy mind a potencia, mind az aktus teljes értelmét

²² V. ö. Metaph. Θ 1.

épp az adja meg, hogy a változás folyamatának stádiumai. A potencia ugyanis az az állapot, ami kell, hogy megelőzze a változást: hiszen csak az a változás eshetik meg (történhetik meg), amely mielőtt megindult volna, lehetséges volt. A kő leeshetik, mert nem lehetetlen a leesése, de az pl. lehetetlen, hogy magától felrepüljön. Az építőmester csak úgy kezdhet építeni, ha megelőzőleg lehetséges volt építenie, ha meg volt a képessége hozzá s a *potentia passiva* szempontjából is lehetséges volt építenie (pl. a szükséges nyersanyag hozzá beszerezhető volt). Viszont az aktus állapota azt jelenti, hogy ami ilymódon lehetséges volt, az valóra vált. Tehát a potencia és az aktus csak mint a változás folyamatának két időben egymást követő stádiuma bírnak teljes értelemmel: a változást alakító mozzanatok osztályába tartoznak.

Am ilymódon felismertük azt is, hogy mindezzel az idő kategóriája is adva van. A változás egymásutánt tesz fel, amely egymásután determinálva van, csak *a* után következhetik *b*. Am épp ez az egymásután az, amit időnek nevezünk: ez az egzisztenciális egymásután szemben pl. a logikai egymásutánnal, amely nem időbeli, hanem érvényességi fundáltság egymásutánját jelenti.

Sőt még egy lépéssel tovább kell mennünk. A determinált egymásutániség a változásban az, amit a *kauzalitás* elve fejez ki, amely szintén benne foglaltatik a principium classificationisnak megfelelőleg az egzisztenciális kategóriák közt. Annyiban Kantnak igaza van, hogy az időbeliség összefügg a kauzalitással. De téved abban, hogy ez a legmélyebb alapja a kauzalitásnak. E legmélyebb alapot mint láttuk fentebb (40. §.) az összefüggés elvében találjuk meg, amelynél fogva a dolgok kölcsönösen meghatározzák egymást. A kauzalitás ennek az a speciális esete, amely a változások sorában, egységesen kifejezve: a világfolyamatban nyer kifejezést. Itt ugyanis e kölcsönös meghatározás azt jelenti, hogy minden, ami történik, okként határozza meg a következőt, s okozatként meghatározza az előzményt, amennyiben azt épp az ok jellegével ruházza fel. A kérdés most már csak az, hogy mi különbözteti meg az okot a merő időbeli megelőzőtől, amely kérdés azért jogosult, mert lehet valami szabályszerű időbeli előzmény anélkül, hogy ok volna, pl. az állomásfőnök mindig előbb jön ki a perronra, mielőtt a vonat megérkezik, de azért kijövetele nem oka a vonat érkezésének. A felelet erre az, hogy a kauzális viszony a belső összefüggés

az időbeli előzmény és következmény között, ami azt jelenti, hogy az ok és okozat egészét alkotnak, azt a totális folyamatot, amelyet csak mi emberek — mert nem tudjuk az egész totalitást megismerni és áttekinteni — darabolunk fel több eseményre, azaz okra és okozatra.²³ Hiszen az esemény lehet, hogy mindig összetett: esemény-komplexust felvenni már annyit tesz, mint kauzalitást felvenni.

Itt újból kiütközik a principium classificationis s a kauzalitás mozzanatának összetartozása. A klasszis átfogó totalitás, a kauzalitás pedig a valóságtotalitás mozzanatainak összetartozását (cohaerentiáját) jelenti, amennyiben e totalitás a változásban nyer kifejezést.

44. §. Kell most már, hogy a korrelativitás tételének értelmében a valóság (exisztencia) síkjában is a relativumnak a hiparchológia szempontjából abszolútum feleljen meg. Az aktus, potencia, s az őket egybekapcsoló változás relativumok, azaz relatív állapotok már azért is, mert egymástól függenek. Láttuk, hogy nincs aktus potencia, potencia aktus nélkül, viszont változás sincs aktus és potencia nélkül. Ezért a valóságban aktus és potencia mulandó állapotok, azaz időben egymást követő létállapotok. Amde maga az idő is relatívum, hiszen lefolyása az aktus és potencia állapotaira támaszkodik: idő csak annyiban van, amennyiben változás van. Itt elindulva találjuk meg valóban az egzisztenciális létállapotoknak megfelelő abszolút létállapotot, amely nem egyéb, mint az *örökkévalóság*.

Az örökkévalóság nem egyéb, mint abszolút tartam. A korrelativitás tételének értelmében már akkor elismerjük burkoltan valami örökkévalónak a létét, midőn mulandóságot, azaz relatív tartamot konstatáltunk. Mert hiszen az utóbbi csak akkor lehetséges, ha van valami örökkévaló, amelyhez mérve konstatálunk minden mulandóságot. Mert: „aeternitas est duratio permanens tempus autem successiva”²⁴ s egymásutánról csak akkor szólhatunk, ha van olyan tartam, amelyben nincs egymásután, amelytől épp elkülönül az idő. Amde az elkülönülés azt is jelenti, hogy idő és örökkévalóság szimultán mozzanatok: az örökkévalóság az a háttér, amelyre reárajzolódik az idő. Hiszen az örökkévalóság azalatt is tart (durat), amíg az idő mulik.

²³ V. ö. A. Müller ily irányú fejtegetéseit Psychologie. 1927. 286. sk. II.

²⁴ Witelo, Liber de intelligentiis. c. 53. (Cl. Baeumker: Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts. 1908. 63. l.)

Ezért az aeternitas több mint az időtlenség negatívuma: pozitív jellege is van s ez épp az abszolút permanencia az idő relatív permanenciájához viszonyítva.

Az idő folyását a valóság változásain tesszük tudatossá. De mily ismeretes szubsztrátumon válik tudatossá az örökkévalóság? A valóságon, empirikus tartalmakon bizonyára nem: hiszen ezek mind mulandók s permanenciát nem is tapasztalunk, lévén minden empiria kihagyó (l. fentebb 31. §.). Ellenben van három olyan ismereti tartalmunk, amely időtlenül permanens, azaz amely az örökkévalóság tartamának átélését, közvetlen megragadását teszi lehetővé. Ezek 1. az igazság érvényessége, 2. a matematikai relációk fennállása és 3. az igazi érték felismerése, amely a végtelen szeretet élményében merül fel. Az előző kettőt tárgyaltuk; most térjünk át a harmadikra, amely átvezet a negyedik alapkategória, az értékkategória elemzésére.

V. Az értékelméleti kategóriák.

45. A problémakör. — 46. Az értékdefiníció. — 47. Az értékelméleti antinómia. — 48. Az értékteljesség. — 49. Az őserték. — 50. Az értékismerés. — 51. Az érték létmódja.

45. §. A modern filozófia mindinkább felismeri Platon mély tanításának igazságát: hogy az ἀγαθόν — modern nyelven szólva: az érték — az az ősfogalom, amellyel leginkább közelítjük meg az abszolútum mibenlétét, Isten megismerését. E felismerés lépései: 1. annak a belátása, hogy minden világmagyarázat, s így minden filozófia végső tárgya az érték (Lotze, Windelband); 2. hogy az érték épp oly objektív tartalomrendszer, mint a valóság, amelyet nem teremtünk, hanem felfedezünk (Brentano, Husserl, Scheler).

A platonikus-augusztinikus tanítás teljes átértésének azonban van még egy akadálya a modern gondolkodásban: ez annak a felismerése, hogy az érték létmódja minden ismert létmóddal (exisztencia, interszisztencia, szubszisztencia) szemben legközelebb áll az abszolút létmódhoz: a szuperszisztenciához, s így az értékismerés, a Jó megismerése a végtelen szeretet — ἔρως — élményében a számunkra elérhető maximális istenismeret. Eddig leginkább Scheler közelítette meg Platon e tanításának megértését.

Hogy ezt felismerhessük, tisztáznunk kell

a) az érték mibenlétét s létmódját,

b) az alapértékeket s ezek rendszerét a maga objektív, helyesebben abszolút fennállásában,

c) az őserértéket,

d) az értékismerés természetét,

e) az értékismerés s a létismerés viszonyát.

46. §. Ha az érték valóban ösfogalom, akkor éppúgy definiálhatatlan, mint a lét fogalma: hiszen ez esetben minden lehető definíció már az értékismeretre támaszkodik, éppúgy mint a lét fogalmának elismerése. És ez valóban így is van. Az érték vonásai Rickert szerint²⁵ 1. nem érzékelhetők, 2. tér és időn kívül állanak, 3. változatlanok, 4. nem oly értelemben ideálisan léteznek, mint a matematikai tárgyak. Ezek önmagukban nem érvényesek, csak kapcsolataik. De az értékek önmagukban is érvényesek.²⁶

Értéken csak *önértéket* értünk. Ilyet csak négyet ismerünk: az igaz, a szép, a jó és a szent. A relatív (eszközi) érték ugyanis végelemzésben attól kölcsönzi értékét, hogy eszköze a négy önértéknek. E négy önértéket, tehát igazi értéket, nem lehet definiálni, csak megpillantani azáltal, hogy ráébredünk azok értékére. Ezt bizonyítja az a körülmény is, hogy minden lehető definíció és igazolás már felteszi e négy érték ismeretét. Ha ugyanis bármit is definiálunk vagy bizonyítunk, igazságot akarok kimutatni, t. i. annak az igazságát, hogy az igazság valódi érték. Ugyanezen logikai művelet azonban annak az elismerését is involválja, hogy erkölcsi jó s így kötelesség az igazság kutatása, hiszen épp azért magától értetődő feladatként vállaljuk annak kinyomozását. Ugyanekkor azonban érdek nélkül tetsző dolognak (tehát szépnek) is ismerjük el a sikerült bizonyítást. Az igaz, jó és szép elismerésével pedig burkoltan már a szentség értékét is elismertük; szent ugyanis az értékabszolútum: minden érték végső egységes gyújtópontja. Tehát *petitio principii* lehet csak ama vállalkozás, amely e négy alapértéket valami tőlük különbözőre akarja visszavezetni.

De ha ily értelemben nem is vezethetjük le az értékeket, jellegzetes vonásaikat kiemelhetjük, még pedig két szempontból, ú. m.: 1. uziológiai, 2. hiparchológiai szempontból. Lássuk ezt közelebbről.

47. §. Uziológiai szempontból fontos mindenekelőtt különbséget tenni érték és értékes tárgy: *jav* között. Első

²⁵ L.: Varga S.: Rickert Henrik filozófiája. 1931. 90. sk. II.

²⁶ V. ö. A. Müller: Einleitung in die Philosophie. 1931. 36. I.

pillanatra ez fölöslegesnek látszik, mert hiszen csak értékes tárgyak léteznek: az érték merő jelző, amely valamire utal, ami értékes. Ámde tagadhatatlan, hogy valamely tárgy értékességét az határozza meg, hogy azt valamely értékhez mérjük, amelyhez viszonyítva a tárgy többé-kevésbé értékes. Ennyiben minden értékes tárgy önmagán túlmutat az értékek birodalmára, amelyhez való közelség méri az értéktárgy értékességének fokát. Itt tehát egy valóságos antinómia merül fel a következő két tétel között:

1. érték önmagában nem áll meg, lévén az érték *jelző*, amellyel valamely tárgy (tartalom) bír;

2. érték önmagában megáll, mert hiszen minden értékes tárgy önmagán túlmutat a tiszta értékre, amelyhez viszonyítva nyer a tárgy több-kevesebb értéket.

Ez valósággal az *értékelméleti alapantinómia*, amelynek feloldása a következő.

Van oly dolog, amely nem tárgy, mert nem áll szemben a megismerő alannal, lévén végső előfeltétele mind a megismerő alannak, mind minden lehető tárgynak s ez az abszolútum, amelynek létét — mint láttuk (40. §.) — már akkor öntudatlanul elismerjük, midőn relatívumok létét konstatáljuk, érvényes lévén a korrelativitás elve, amely szerint nincs relatívum abszolútum nélkül. Az abszolútum nem lévén tárgy, reá nem állanak a „minden tárgy“ határozmányai sem: az „*analogia entis*“-nek ez a legmélyebb értelme. Az a mozzanat sem állhat tehát reá, hogy értékesége önmagán túlmutat. Az abszolútumban — és csakis az abszolútumban! — ugyanis nem lehet különbség érték és értékesség között, ahogy mindennemű differenciáltságot is kizár az abszolútum [fogalma], tehát az összes létmódok (exisztencia, interszisztencia, szubszisztencia) is egybeesnek az ő szuperszisztenciájában. Mert ellenkező esetben maga az abszolútum is osztályba tartoznék (pl. az értékes dolgok osztályába, az érvényes dolgok osztályába, etc.), ámde ezáltal maga is relatívummá válnék. Ezért Isten maga az Igazság, a Jóság, a Szépség. Isten előfeltétele minden lehető értéknek s így nála koincidál az érték és az értékesség.

Ámde annál inkább válik el a kettő egymástól a tárgyak, azaz a relatívumok világában. Itt érvényes az, hogy az értéktárgy önmagán túlmutat. Az abszolútum *ön*maga az Igazság, az *ἀγαθόν*, a *καλόν*. Minden egyéb csak tökélet-

len hozzá viszonyítva: csak többé-kevésbbé értékes, de nem maga az érték.

Mindebből az érték uziológiai, de egyúttal hiparchológiai jellemzésére nézve a következők állapítandók meg.

48. §. I. Az értékteljesség, azaz a tökéletesség csak az abszolútumban van meg. E két jelző ugyanis épp azt jelenti, hogy az illető dologban teljesen azonos az érték és az értéktárgy; viszont tökéletlenség épp az, hogy e két mozzanat nem azonos: széjjelesik.

49. §. II. Az abszolútumban csak egy érték lehet, mert különben az abszolútum értékesége valami összetett volna, ami őt relativálná. Más szóval: csak egy őserék van, amelyet mi emberek mintegy több közegen át megtörve több alapértékben ragadunk meg: az igazban, jóban, szépben. Ezt az alapértéket *szentségnek* nevezzük; *ἀγαθόν*-nak is mondhatjuk. A Jóság mindennek ősforrása, azaz a szeretet: *ἔργον*. Mint ahogy a fény egy, de több színben törhetik meg, úgy az isteni *ἔργον*, a szentség az egyetlen abszolút érték, amelynek a megtört képei az igaz, az erkölcsi jó s a szépség. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy igaz, szép és jó csak szubjektíve léteznek, hanem azt, hogy csak szubjektíve különböznek. Objektíve is különbözők, csak az abszolútumban azonosak, azaz csak a relatív (teremtett) létben esnek széjjel, de mindenek ősforrásában, az abszolútumban abszolúte egyek.

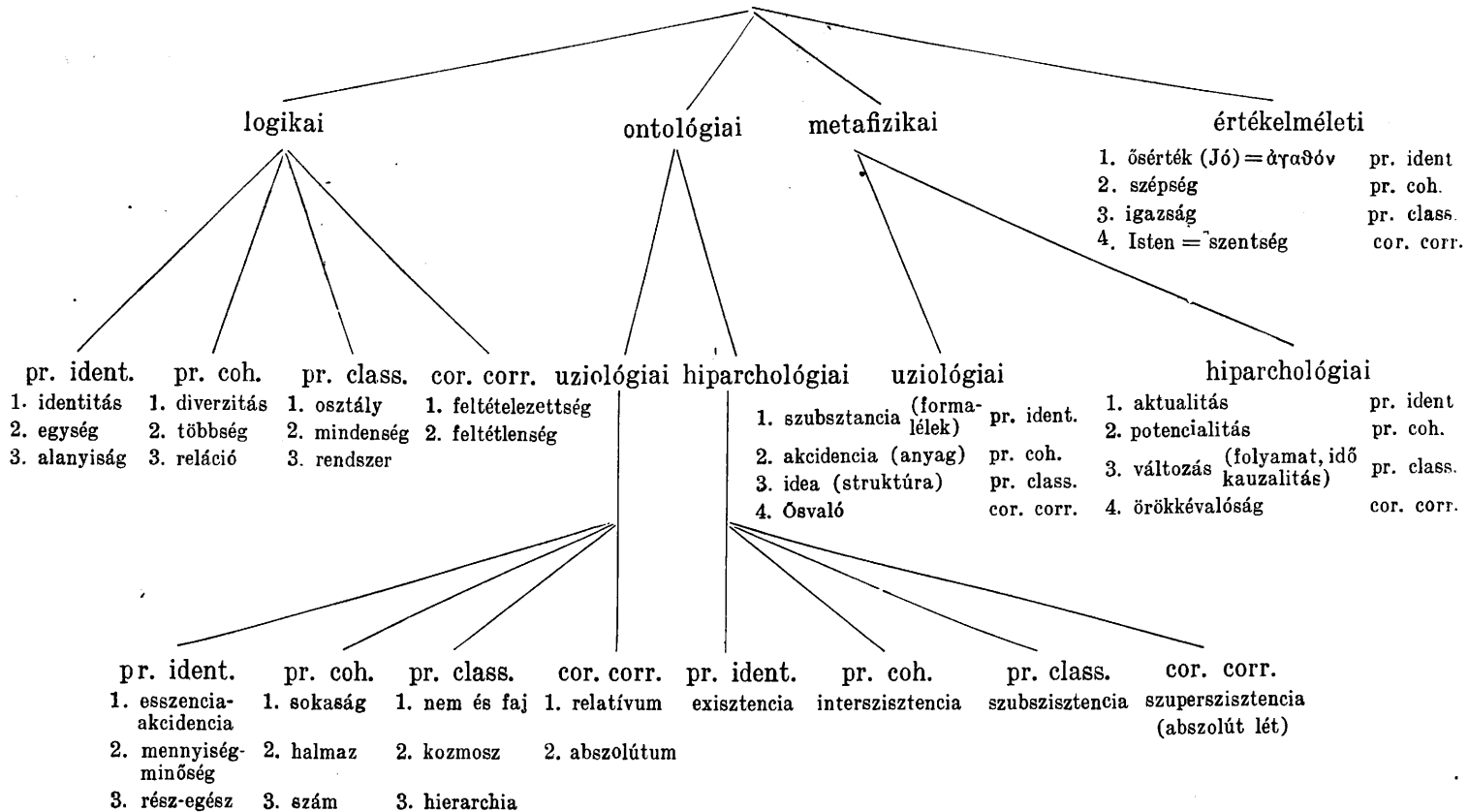
50. §. III. Az értékelés ítélkezés, nem merő érzelmi reakció (Brentano, Böhm), mert lényegileg hozzámérés az értékhez. Mivel az értékteljesség = az abszolútummal, *minden értékítélet voltaképen Istenhez-mérést jelent*, valamint minden logikai ítélet is Istenhez, mint az abszolút igazsághoz való hozzámérés. Vagyis itt kiderül: *minden megismerés bármily közvetett úton is, voltaképen istenismerés*. (Grosseteste, de már szt. Ágoston is.)

51. §. Ebből kiderül az is, hogy miképen értelmezendő az Abszolútum, illetőleg az érték létmódja viszonyítva a három relatív létmódhoz: az egzisztenciához, interszisztenciához és a szubszisztenciához. Láttuk (40. §.), hogy az Abszolútum létmódja csak a teremtés lehet, amely benne éppúgy örök, mint maga az Abszolútum. Az érték létmódja is az, hogy szüntelenül meghatározza a relatívumokat az érték szempontjából, hiszen hozzá mérve van a relatívumnak kisebb-nagyobb értéke. Ennyiben a relatívumok értékeségét *teremti* meg az érték, amely azonos lévén az Abszolútummal („Isten maga az igazság, jóság és szép-

ség"), egyúttal teremője a relatívumok összességének: a világnak. Minden csak annyiban létezik (mondotta Platon), amennyiben részesedik ($\mu\epsilon\tau\epsilon\chi\epsilon\iota$) az ideák világában, amelyet viszont a legőbb idea, az $\alpha\rho\alpha\delta\acute{o}\nu$ Naphoz hasonló éltetőereje éltet.

Mindezzel megállapítottuk az érték mibenlétét és létmódját s az őserék természetét, valamint az értékismerés természetét s az értékismerés és létismerés viszonyát is érintettük. Az utóbbira nézve meg kell jegyeznünk újólag, hogy a relatívumok megismerésében természetszerűleg különbözik a létismerés az értékismeréstől, de az Abszolútum létének felismerése azonos az értékismeréssel, lévén az Abszolútumban minden létmód egybeeső s ennyiben mondható, hogy az Abszolútum maga a valóság (exisztencia), maga az igazság, a jóság és a szépség.

Kategória



Jegyzet.

Paulernek ez a tanulmánya valamennyi hátrahagyott műve között a leginkább lezárt és bölcséletének továbbépítésében talán a legjelentősebb és legkövetkezetesebb. A munka kéziratát a címlap tanúsága szerint a szerző 1931. szept. 14-én kezdte meg Badacsonyan; 48 számozott ív-alakú lapból, két borítéklapból és a tartalomjegyzék két lapjából áll. Ezenkívül egy táblázatot is mellékel, ráírva erre: ad p. 21. Amde e táblázat, amely a tanulmány eredményét áttekinthetően összefoglalja, a mű végére kívánczik és így oda is vettük fel. A táblázat lapjának másik oldalán található utalás nélküli betoldás nyilván a 39. § végére való.

A tanulmány az ontológia és metafizika éles megkülönböztetésével indul (1. §), amelynek eredményeként az ontológia a metafizikánál egyetemesebb jelentést kap: azonos lesz a tárgymélettal, a Pauler bölcséleti rendszerében eddig ideológiának nevezett legalapvetőbb filozófiai diszciplínával. A munka végcélja — mielőtt még szerzőnk annak megírásához hozzakezdett volna — minden bizonnyal az lehetett, amit a 7. §-ban ad meg: a metafizika épületének a tiszta logika alapjaira való felépítése, azaz a metafizikai alapelveknek és kategóriáknak a tiszta logikai alapelvekből és kategóriákból való levezetése. Minthogy azonban a logikai alapelvek elsősorban a „minden dolog” szempontjából fejezhető ki, amelynek a metafizikai tárgy, azaz a létező csak szűkebb osztálya, azért a logikai alapelvekből vont következtetések elsősorban a dolgokra általában vonatkoznak és így az ontológiai következmények megelőzik a metafizikaiakat. Így azután a tanulmány középpontjába szükségképen az ontológiai kategóriák nyomozása kerül, úgyhogy a metafizikai kategóriák felderítése már csak másodlagos feladat: az addig nyert eredményeknek a „létező”-re való alkalmazása. Maga Pauler is érezhette, hogy a tanulmány címe nem fedi egészen annak szerkezetét, mert a két borítéklapon, valamint a tartalomjegyzékben címként „A tiszta logika metafizikai vonatkozásai” szerepel, viszont az első kézirati lapon a megismétlődő címben a „metafizikai” szót az „ontológiai” váltja fel. Növeli azután az egyenetlenséget az, hogy bár — mint említettük — Pauler a metafizikát és ontológiát élesen elkülöníti egymástól és ezt tanulmányában következetesen keresztül is viszi, mégis az első fejezet végén (a 6. és 7. §-ban), ahol vizsgálódásainak célját és menetét kitűzi, a „metafizika” és „ontológia” szavakat teljesen azonos értelemben használja. („Ha tehát kinyomoztuk a logikai alapelveket..., ezzel megállapítottuk burkoltan a létezők legegyetemesebb elveit... is. Ime, megtaláltuk az ontológiai (!) egyetemesisítés gyökerét.” Vagy „Kimutatjuk, hogy a logikai alapelvek... minden létezőre érvényesek. Vagyis... kimutatjuk, hogy azok egyúttal ontológiai alapelvek.”) Mivel pedig —

mint már szintén említettük — a 7. § befejező mondata szerint a végső cél a metafizikai alapelvek és kategóriák kinyomozása, itt nyilván hiányzik egy láncszem a gondolatmenetből: minthogy a létezők is a dolgok közé tartoznak, lévén azok éppen egzisztens dolgok, következőleg az ontológiai kategóriák kinyomozása alapján indulhat ki a metafizikai kategóriák további vizsgálatára irányuló kutatás. Ennek a 15. és 16. §-ból világosan kitetsző áthidalásnak hiánya teszi a 6. és 7. §-t kissé bizonytalanná és okozza a terminológiai egyenetlenséget.

A tanulmány gondolatmenete a metafizikai kategóriák után azonban szükségképen továbbfolytatódik. Miután az ontológiai és metafizikai vizsgálódás az abszolútumra és az ősválóra, illetve annak abszolút létére vezetett, az élete alkonyán minden úton Isten felé törekvő és „Istennel beszélgető“ (Kornis Gyula) Pauler nem zárhatja le művét, míg azt az értékelmélet felé továbbhúzza itt is el nem jut Istenhez, minden dolog, lét és érték legvégső feltételéhez, abszolút foglalatához. A tanulmányt itt az ihlet ereje hajtja és az szinte költői, látnoki magaslatra emelkedik. Noha ez a munka a mesternek nem legutolsó írása, mindenesetre legvégső művének, életalkotása zárókövének tekinthetjük. És amikor végső eredményként kimondja, hogy minden megismerés voltaképpen istenismerést jelent, akkor ezzel minden szemlélődő, filozófusi életformának, elsősorban pedig a maga életének célját, rendeltetését és igazolását fejezi ki. Ennél végsőbb befejezése filozófiai műnek, ennél szebb záróakkordja a filozófus életének elképzelhetetlen.

A kézirat leírásával kapcsolatban több apró stílári és mondat szerkezeti változtatásra volt szükség. Ezeket azonban, minthogy a tanulmány lényegét nem érintik, megemlíteni szükségtelennek tartjuk. Ellenben meg kell jegyeznünk a következőket.

A kézirat számos lapján, többnyire a lapszélre írva ceruzabejegyzések találhatók, de ezek szinte teljesen olvashatatlanok. Mint egy-két szóból kiderül, e jegyzetek a következőkben kifejtettkre vonatkoznak. Pauler — úglátszik — tanulmányának fogalmazása közben a benne felötlő, de csak a következőkre vonatkozó gondolatait rögzítette meg e jegyzetekben.

A 6. § 3. jegyzetében olvasható Petronievics idézet Paulernél így szerepel: *Hauptsätze der Metaphysik*. 1920. 3. l. Petronievicsnek ilyen című és 1930-ban megjelent művének nem tudunk nyomára bukkanni a könyvészeti katalógusokban sem. Pauler itt valószínűleg emlékezetből idézett. Miután pedig Petronievicsnek a *Prinzipien der Metaphysik* c. művéhez sem tudunk hozzáférni, az idézett helyet nem állt módunkban az eredeti szöveggel összehasonlítani.

A 7. §-ba betoldott mondatot az eredeti szöveg egyenetlensége tette szükségessé, mivel e paragrafus első bekezdésének második részét (a kettőspont után) Pauler később illesztette a szövegbe.

A III. fejezet címe eredetileg: Logikai, ontológiai és metafizikai kategóriák. Minthogy azonban itt csak a logikai és ontológiai kategóriákról van szó, a „metafizikai” szót elhagytuk; a tartalomjegyzékben maga Pauler is áthúzza.

A 19. § befejező mondatát a következő, nyilván a szerző elírásából származó mondat helyett írtuk: „Az első logikai kategória tehát az alany kategóriája.” Ennek következtében a 20. § első mondatában az „ezzel ellentétben” kifejezés helyére került a „mindenekelőtt” szó.

A 22. §-ban (221. l. felülről 31. sor) a szubszisztencia szó mellett a kéziratban a teljes bizonyossággal ki nem betűzhető „érvény” szó szerepel.

A 22. § 6. jegyzete a következő bekezdés elejéről került megfelelő helyére.

A 25. §-ban (223. l. alulról 10. sor) több szövegbeli kiegészítésre volt szükség. Az eredetiben így olvassuk: „... második ontológiai kategória az inhaerentia kategóriája, amely a kvalitás jelentésével bír.” Itt a „kategória” szót a második helyen később áthúzza és föléje írta: „mozzanatának közvetítésével”, de a mondatot nem fejezte be és a mellékmondatot sem húzta át.

A 30. §-ban a 10. jegyzet Dyroff idézetének helyét a „Logikai alapelv és matematikai axióma” című tanulmányból vettük át. A kéziratban hiányzik.

A 39. §-ban a 20. jegyzet — mint már utaltunk rá — a táblázat lapjának hátsó oldalán olvasható a kéziratban.

A 42. § elején (243. l.) Pauler idézni akart Aristotelesből, de ez elmaradt. A jegyzetben a következők olvashatók: „Itt cit. Arist. Met.. Δ és IX. 1.”

A 42. § ötödik bekezdésében (244. l. felülről 8. sor) olvasható „Ily értelemben van potenciális állapotban” helyett a kéziratban „Ily értelemben van potenciális értelemben” található, ami nyilvánvaló elírás.

A tanulmány kéziratának végén ez a bejegyzés található: „Átdolg. Rickert értékrendszerének bírálata. I. Varga S. R. filoz. 92. sk. 1k.”

A tanulmánynak a kéziratból való leírását és sajtó alá rendezését, az idézetek ellenőrzését, továbbá a szedés átvizsgálását a Mester hű tanítványa dr. Faragó László végezte. Önzetlen fáradozásáért ehelyütt is őszinte köszönetet mondunk.

Szerk.

A LÉLEKTAN FELADATÁRÓL

Írta: HARKAI SCHILLER PÁL

Néhány nemzedék lélektani tankönyveit átlapozva, valósággal megdöbbeneti az embert, hogy azok mennyire különböző célokat tűznek ki. A múlt században szinte kizárólagosan művelt tudatlélektan élményelemzése mellett feltűnik az alkalmazkodó viselkedés, a kultúratörténeti alkotások, sőt a tudatlélektan eszméjével szinte dacolva, a tudattalan tényezők vizsgálatának programja. Legújabban ezeknek a heterogén célkitűzéseknek üres megalkuvásaival is találkozunk, amelyek szerint a lélektan feladata az „élmény és viselkedés” vagy „belső és külső viselkedés” kutatása.

A tudatlélektan, vagy ahogyan találóbban nevezni szeretném, az élménytan tehát nem elégítette ki az igényeket. Ne felejtjük el azt sem, hogy azok a nevezetes gondolkodók, akik a lélektant tudománytalannak ítélték, elsősorban Kant és Comte, éppen az élménytan eszméje ellen foglaltak állást. Az élménytannal, úgy amint az Descartes egyetlen kardesapásával és Wundt alapos propagandájával lélektanná lépett elő, lassan ideje lesz leszámolni.

A mai pszichológusban valami borzadály él tudománya végső kérdéseivel szemben, állandóan fölidézi őket, de leszámolni nem mer velük. Ezt az érzést próbálom már évek óta leküzdeni és ebből a próbálkozásomból, tudományunk episztemológiai alapvetéséről készülő tanulmányomból szeretnék most egy részletet bemutatni, amely a lélektan*igazi feladatát keresi.

1. Élet és élmény.

Ha meg akarjuk érteni a lélektan tárgymeghatározásainak mai zűrzavarát, akkor a lélektan három korszakát kell figyelemmel kísérnünk, amely három korszak a történelmi perspektíva torzító hatásának megfelelően egyre rövidebb lesz, amint közeledünk a mai állásponthoz. Ezek a problematikai szempontból jellegzetes korok: I. Aristotelestől a reneszánszig; II. Descartestől a fiziológiás lélektanig és Brentanóig; III. az élménytannal szembe forduló mozgalmak kora.

Ezek közül a korok közül csak a II. jár az élménnytán jegyében, míg a többi a cselekvések szempontjából nézett életből indul ki. Sorravéve ezeket a korokat, először bemutatom, hogy mi az az eszme, amitől az élménnytán elfordult, azután kifejtem az élménnytán álláspontját és annak bírálatát, majd áttérek azokra a mozgalmakra, amelyek az élménnytántól elvezetnek és visszatérést kezdeményeznek a lélektan klasszikus eszményéhez. A történeti áttekintés után a cselekvéstan ma bontakozó alapjait vázolom és végül igyekszem ezen belül megjelölni az élménnytán helyét.

I. A *Περὶ Ψυχῆς* a lélektan igényét az élet természetének föltárásában jelöli meg. A lélek nem része az élőlénynek, hanem valósága, lényege.¹ A lélek a szervezetnek, mint működésében egységesen létezőnek a formája, a működés, mint „hen“ és mint „einai“. A test csak lehetősége ennek a működésnek, mint a balta szerkezete a vágásnak² — lélek pedig a megvalósulása. A lélek nem addicionális valóság, hanem a test fennállási szempontjától eltérő, különrendű létező. Az életműködések feltételei közül az anyag csak lehetőség és mint ilyen széles határok között változó; mint közvetlen feltétel közömbös, csak közege a megvalósulásnak. Ez a lélektani eszme életteltjes és létfontos. Tankönyveink célkitűzése ettől feltűnően különbözik.

Tisztázatlan marad azonban, hogy a „működése szempontjából nézett élet“ vajjon kielégítő meghatározása-e a lélektannak és nem kell-e további megszorítással elválasztani a lélektani nézőpontot a biológiaiától. Erre vonatkozóan csak töredékes utalásokat találunk a Stagirita irataiban. Részben ellenmondó passzusok szerint³ hol a táplálás (a nemzést beleértve), hol pedig a törekvés a lélekerők alapja. Ez az ellenmondás arra mutat, hogy maga Aristoteles is kétféle szempontból látta az életjelenségeket, mégpedig egyrészt a táplálás vagy fenntartás, másrészt a törekvések vagy célirányulás szempontjából. Az előbbivel számos biológiai munkájában találkozunk, míg az utóbbival a *Peri Psychés*ben és másik nagy lélektani művében, a *Nikomachosi Ethikában*.⁴ A lélek-

¹ De anima, II. 1, 412. a.

² De anima, II. 1, 412. b.

³ De anima, II. 4, 415. a.; III. 9, 432. b. és III. 10, 433. a.

⁴ Ethica Nikom. pl. X. 4, 1175. a.

tan sajátos nézőpontját eszerint a célraírányulásban kell keresnünk, amelynek mint megvalósulásnak a táplálás csak lehetősége, akkor ugyanis, ha a táplálást önmagában — vagy ahogy ma mondanók: biochemiai folyamatként — nézzük. Viszont maga a táplálás is nézhető lélektani szempontból, ha ugyanis, mint táplálkozást, célraírányuló voltát (pl. az étel megszerzését) tekintjük. A táplálás törekvésoldala a lélektan, a törekvés táplálásideje pedig az élettan tárgya. A látszólagos ellenmondás ilyen megoldása szabatosan megjelöli a lélektan helyét a legtágabb értelemben vett élettudományokon belül. Ezt az értelmezést alátámasztja a lélektan legújabb fejlődésének elemzése, amely arra fog megtanítani, hogy a lélektan tárgya a környezetével aktív kapcsolódásban levő szervezet-mint-egész, vagyis a cselekvő lény.

Ez a lélektani eszme, amely biológiát és etikát egyesít, eleven kultúrájóság maradt és a stoa, valamint az egyházatyák új hozzáttételeivel gyarapodván nevezetes gyümölcsöket hozott még a reneszánsz korában is. Később azonban egyre jobban a biológias és moralista essay-írók hatáskörébe süllyedt és a mai karakterológusok sem emelték efölé a színvonal fölé. A tudományosságot ugyanis egy egészen más eszme igényelte az újkorban.

II. Descartes szerint a lélek nem az élet lényege, hanem a gondolkodás.⁵ Az életfolyamatokat automatikusan biztosító szervezeti gép mellett külön tényezőként szerepel a cogitatio. A test és a lélek teljesen külön fennálló, de egyaránt hatóképes valóság, melyek egymással laza kapcsolatban állnak. Ellentétes kritériumok szerint való szétválasztásuk (mely az egyiktől az értelmességet, a másiktól a kiterjedést tagadta meg), szükségképpen azzal járt, hogy összehasonlította őket és egyforma mértékkel mérván, egyforma hatásokra tartotta őket képeseknek. A nagy dualista, aki a mechanisztikus és az idealisztikus szemlélet kiélezője, egyszemélyben a lélek hylomorf és a világ ideomorf elgondolásának megalapítója. Közös őse ő a mechanisztikus biológiáknak és pszichológiáknak, valamint a szolipszizmusnak. A lélek nála — szemben Aristoteles-szel — nem tulajdonság és nem élethatározmány, hanem emberrész,⁶ amely a materiális életmechanizmusba valami láthatatlan fogaskerek

⁵ Passions de l'âme, I. 17.

⁶ Passions de l'âme, I. 36.

gyanánt beleavatkozik. Milyen feladatokat lát el ez a láthatatlan fogaskerék? Az egyik passzus szerint a tapasztalatok alapján történő állásfoglalást. Másutt azonban⁷ a tapasztalatok módosító hatását a szerinte lelketlen állatokban is felismeri (a vadászkutyáról szóló híres példájában). Ezért a hylomorf lelket egyhelyütt arra rezerválja Cartesius,⁸ hogy az élethelyzetekben szükséges választásokat gondolkodás által véghezvigye. Itt nyilván közeledett az antik felfogáshoz. De Descartesnak nem volt fontos a lélek élethivatása. Ő nem az élet szerint, hanem a megismerés forrása szerint határozta meg a lelket. Ezért nem az élet lényegét, hanem annak ismereti tükröződését, a szubjektív módon átélt, gondolt életet tekintette a lélektan tárgyának.

Igy tolódt el a metafizikai megalapozás ismeretelméletivé, hogy Locke és Kant filozófiájában a belső tapasztalásról szóló hallgatagon feltételezett metafizikai tételre jusson, amely szerint a lélek egyenlő a tudattal.

A gondolkodásnak — vagy kevésbbé racionalisztikusan szólva az élményeknek — a lélekkel való azonosítása önkényes volt még magánál a nagy racionalistánál is: nem tudta szabatosan megvonni a határt testi és lelki jelenség között, mert az élmények közül is kénytelen az érzékelést meg az álmodozást a testi jelenségekhez számítani.⁹ Az élménymaspektus nem biztosít önállóan kutatható tárgyat az életjelenségeken belül, mert hiszen, ha reális nézőponthoz akarunk jutni, akkor az életjelenségeket nem ismereti jelentkezésük szerint, hanem hatásbeli valóságuk szerint kell összetartozóknak tekintenünk. Eszerint pedig test és lélek a descartesi hylomorf pszichológiában egy, mert egyaránt mozgathatják az életszellemeket.¹⁰ Mi lett ennek a hagyományokkal gyökeresen szakító kiindulásnak a következménye?

Fechner és Wundt a Descartes és az empiristák keltette szellemi bűvöletben a lélektan feladatát nem az életből, hanem a megismerésből származtatták és a létkérdések vézna szurrogátumát, az élménytant fektették tudományos alapra. Vállalkozásuk a racionalista metafizika és az empirista ismeretelmélet sajátságos disztिंगválatlan-ságán nyugszik. A test-lélek ellentétet fonák párhuzamba

⁷ Passions de l'âme, I. 50.

⁸ Passions de l'âme, I. 42, 45.

⁹ Passions de l'âme, I. 21.

¹⁰ Passions de l'âme, I. 8, 10, 12 és főleg 16, 34.

hozták a magánvaló és a közvetlenül adott valósággal, amely utóbbit Wundt a maga egészében a lélektan tárgyának tekintette, amennyiben önmagában vizsgáljuk.¹¹ A lélektan tárgya az alany tulajdonságaiból származó mozzanatok, amelyeket akkor kapunk meg, ha a tapasztalatból levonjuk azt, ami az objektív természeti jelenségek ellenmondás nélküli értelmezését lehetetlenné teszi.¹² Elég volna ellenevetni ennek a negatívumnak, hogy mi marad a természettudományoknak, ha megfosztjuk őket a problémakeltő ellenmondásoktól? A döntő ellenérv ettől függetlenül így hangzik: nem lévén csak egyféle, tudniillik emberi tapasztalatunk, amely torzít, hogyan válasszuk el a torzító tényezőt a torzítottól? Ez a torzító üveg maga kell, hogy képeit két tényezőre bontsa, ami pedig nyilván münchhauseni feladat.

A wundti tan ellenmondásokra vezet, amelyeket röviden a következőkben összegezhetünk: 1. A szubjektivitás objektív vizsgálata a programm, vagyis olyan tárgya van a lélektannak, amelynek nincsenek ismérvei. 2. A tapasztalatokat nem bonthatjuk szét következetesen két oldalra, mert a törekvések és érzelmek nem értesítenek természeti tárgyáról, ha csak nem vonjuk ide a parallelizmus értelmében a kísérő élettani tüneteket. Ez azonban metabázis eis allo genos-t jelent, hiszen ilyenek a kognitív mozzanatok is kísérik. Előbbieknek tehát két teljesen heterogén korrelátumuk lenne. 3. Wundt maga is teljesítmény- és alkotás-elemző a konkrét tudományos munkában. Az élményelemzés nem tehetett mást, mint ellenőrzött feltételek mellett vizsgálta két mozzanat megkülönböztetését, ez pedig teljesítményvizsgálat. A teljesítmény viszont az élőlénynek és környezetének kapcsolatát jelenti. 4. A fiziológiás lélektan programjának hiányosságát maga is átlátván, Wundt magasabbra tűzi ki az igazi célt, amelyet a népi közösségek alkotásainak megértésében lát meg. Generális tudomány azonban egyszeri, történeti alkotásokról nem szerkeszthető. A Völkerpsychologie csak durva segédfeltevésekkel volt beilleszthető a rendszerbe.¹³ Így példáulul szerinte az összes szellemtudományok azt a közvetlen tapasztalatot tartalmazzák, amelyet a tárgyaknak a megismerő és cselekvő alanyokkal való kölcsönhatása határoz meg. A cselekvő alany kiemelése jól

¹¹ Grundriss der Psychologie (1909-es kiadás), 1. §. 2.

¹² Naturwissenschaft und Psychologie (1911-es kiadás), II. 1. c.

¹³ Grundriss der Psychologie, 1. §. 3. és Völkerpsychologie, I. 1.

mutatja, hogy milyen értelmetlen jelszó maradt a közvetlen tapasztalat, hiszen a kultúralélektannak nem az alanynak saját vagy más cselekvéséről való tapasztalata, hanem maga a cselekvő alany a tárgya.

Wundt műve önellenmondásokon épül föl, ami csak tragikumhoz vezethetett: szándékával ellentétesen az intellektualista, elemző és külsőlegesen természettudományos pszichológia megalapítója lett, tanítványai és a későbbi nemzedékek pedig elfordultak tőle.

Legnagyobb kortárs-ellenfele, Brentano, egy lépéssel előrevitte az élménytan logikusan szükségszerű kialakulását. A pszichológiát visszairányította Aristoteles felé, a descartesi kezdeményezésből pedig külön filozófiai diszciplinát ihletett meg, amely tárgyelmelet, fenomenológia, majd totika néven fontos belátásokhoz vezetett. Brentano szerint a tapasztalat két vonása az intendált tartalom és az intencionális aktus. Ez az utóbbi a lélektani valóság, míg az előbbi a természeti valóság. Minden tapasztalat szubjektív, de a tartalmak a természeti, az aktusok pedig a lelki valóságra utalnak.¹⁴ Ezáltal Brentano elkerüli a wundti aktualizmus ismeretelméleti ellenmondásait és az aktuális tartalmak helyett az aktivitást emeli előtérbe. Csak-hogy Brentano sem objektív kritériumok alapján, az életjelenségeken belül határozza meg az intencionálisakat, hanem szubjektív kritériumok alapján a tudatjelenségeken belül. Az intencionalitás mellett tehát második elválasztó jegyet vesz föl és pedig a belső tapasztalás közvetlenségét.¹⁵ Ez a tan persze ellenmondásterhes.

1. A külső tapasztalás adatai is közvetlenül bizonyosak — 1. naív realizmus — és csak közvetett reflexió útján válnak bizonytalanokká. 2. Ezzel szemben a belső tapasztalás egyáltalán csak közvetett reflexió útján lép föl, amint ezt Kornis Gyula világosan igazolta.¹⁶ Az önszemlélet minden vonatkozásban későbbi fejlődés eredménye, mint a világ szemlélete. 3. A belső tapasztalás korántsem egyértelmű, hanem csalódásoknak kitett, Scheller példái szerint,¹⁷ aki éppen ebben a vonatkozásban elemzi az önbecsapást és az érzelgősséget. A pszichoanalízis is az élmények torzításait, elnyomásait kutatja.

¹⁴ Psychologie vom empirischen Standpunkt, 2. köny, I. 16. §.

¹⁵ Psychologie vom empirischen Standpunkt, 1. könyv, I. 1. §. és 2. könyv, II. 2. §.

¹⁶ Lelki élet, I. kötet, Bevezetés.

¹⁷ Zeitschrift für pathologische Psychologie, I, 1912.

4. Az úgynevezett irreális élmények bizonyossághiánya egyenest per definitionem adott. Bizonyosnak csak abban a triviális értelemben véve bizonyos, hogy olyan, amilyennek átéljük — ez azonban a külső tapasztalás adataira is áll.

A belső tapasztalás tana, logikai gyengesége ellenére is képes volt eltántorítani Brentanot az Aristoteleshez való következetességtől. Pedig fölfedezése, az intencionalitás jelensége alapot adhat az Aristotelesnél csak implicitán érvényesülő két szempont szabatos szétválasztására. Az anyagi életjelenségek módot nyújtanak egy az élettani mellett egészen más szempontból megragadható történésre, amelyet akkor is egyféleképpen jellemezhetünk, ha az őt lehetővé tevő anyagi történés különbözőképpen megy végbe. Az ilyen értelemben vett lélektani történés a célirányulás objektív jegyeivel megegyező szerkezetet mutat, ami az élménytanon túlmutat. Éppen ez a kezdeményezés teszi lehetővé az élménytan tévedéseinek módszeres fölismerését.

Az élménytan álláspontja szerint az élmények a valóságnak önmagában teljes és lényeges tartománya, melynek minden egyébtől elvonatkoztatott egyértelmű fölkutatása lehetséges. Ezt az álláspontot az a meggyőződés gyengíti, hogy az életjelenségeket irányító tényezők megismerésünk számára különleges helyet foglalnak el. Az élményeket különálló kijelentési területnek tételezték és elhatárolását olyan ismérvek alapján végezték, amely maga is beleesik ebbe a kijelentési területbe. Magát az elhatárolandó egységet választották ketté, mert a tapasztalásból mást, mint tapasztalatot elkülöníteni nem lehet. Ez a sajátos *petitio principii* rávilágít arra, hogy az élmények határozmányait csak rajtuk kívülfekvő vonatkozási rendszerben kereshetjük. Az élményeknek, mint lelki jelenségnek kritériumát objektív mozzanatokban kell keresni. Ezt fogom megkísérelni előadásom befejező részében, melynek ezt a címet is adhatnám: az élmények metafizikája.

Nézzük azonban előbb az élménytan történelmi reakcióit.

III. Wundt is, Brentano is kiélezte a lélektannak élménytanná történt újkori átalakulását. Rájuk támaszkodtak a német kísérleti lélektani iskolák, Lipcse és Göttinga az egyikre, Grác, Würzburg és részben Berlin a másikkra. Hatásuk a tengerentúlra is eljutott, ahol

a strukturalizmust, illetve a funkcionálizmust eredményezték. A nagy eklektikusok, mint James, vagy nálunk Kornis, jártak a legjobb úton, de elvi tisztázást ők sem hoztak. Termékeny irányban a lélektanon kívülálló tudományok terelték azt a tudományt, melynek alkalmazására rászorultak volt, de használhatót nem találtak. Az ösztönzések három területről jöttek: a biológiából, a pszichopathológiából és a szellemtörténetből. Vegyük sorra ezeket.

Az evolucionisták Darwinnal és Spencerrel az élükön azt kérdezték, hogy mire való az élmény, és arra az eredményre jutottak, hogy az életkörülményekhez való folytonos alkalmazkodást szolgálják.¹⁸ Az „adjustment” azóta is alapfogalom a modern lélektanban. Uexküll biológiája¹⁹ az élőlények alkalmazkodásából rekonstruálja azok szubjektív külvilágát, mert csak ebben az összefüggésben nyer az élettörténet egyértelmű törvényeket. A lélektan feladatát ezek az ösztönzések a releváns környezethez való aktív alkalmazkodás felkutatásában jelölik meg.

A pszichopatológia francia hőskora az inadekvát viselkedések elemzését végezte, melyet nem mindig tudott szervi elváltozásra visszavezetni, hanem úgynevezett funkcionális zavarokat tételezett az ideg- és elmebajok értelmezésére. Janet ezeket a cselekvés motívumainak széthullásával, a vezérlő mozzanatok szervezetlenségével jellemezte.²⁰ Míg szerinte ez a széthullás valami általános működésbeli gyengeség következménye, addig Freud arra a balsikerű küzdelemre vezeti vissza, melyet az egyén az őt korlátozó környezetével vív.²¹ A fiziológiás lélektan által egyedül tekintetbe vett fizikai valóság mellett megjelenik a szociális valóság, mint a lelki jelenségek legfőbb kiváltója. Az intellektualizmustól sikerült elvben elszakadni, ha a pszichoanalízis maga nagyon is a racionalizmus szellemében új asszociációs tant. A lényeg azonban az, hogy a viselkedés anomáliáit az egyén egész életsorsának keretében tartják egyértelműen értelmezhetőnek. Az irányító tényezőket a beteg nem éli át, de úgy hatnak, mint quasi-tudatos mozzanatok. Ha egyes pszichiáterek ma is az élménystan terminológiáját használják és

¹⁸ L. Spencer, *The Principles of Psychology*, III. rész.

¹⁹ Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. 1934.

²⁰ Les Névroses. 1909. La force et la faiblesse psychologique. 1932.

²¹ Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 1922.

kóros asszociációkkal vélnek magyarázatot adni a tünetekre, ez nyilván csak kifejezésbeli maradiság, mert hiszen azt nem tételezhetjük fel, hogy ezeket a kutató számára transzcendens jelenségeket a saját tudatállapotukkal való analógia útján ragadnák meg.

A szellemtörténet atyja, Dilthey, Wundt konstruktív eljárását kifogásolta. Az emberi alkotások nem érthetők a korszellembe való beágyazottságtól függetlenül. A lélektan tárgya szerinte az egész emberi természet, amely történeti szerepléseit érthetővé teszi. Dilthey maga is élményterminusokkal dolgozik, de világos, hogy lélektani fantáziáját az ember, mint kultúrát alkotó és abban cselekvően résztvevő lény foglalkoztatja. A lélektan szerinte megengedi, hogy énünkől, „az emberi cselekvés szférájának ebből a persze egészen kicsiny metszetéből” az egész körre következtessünk.²² Ez azonban csak módszertani kérdés, a cél semmiesetre sem az átélt mozzanatok ismerete.

A lélektan célkitűzésének alakulását befolyásoló kutatási irányok közül a szellemtörténeti a kulturális mozzanatokra, a biológiai a létérdekű alkalmazkodásra, a pszichopatológiai pedig a kettő konfliktusára hívta föl a figyelmet. Mindezekben az ösztönzésekben közös, hogy a lélektant abba a valóságba ágyazta be, melyet a legáltalánosabb értelemben vett életnek nevezünk. A lelki valóságot dinamikusan és totálisan szemlélik. Ez önkéntelenül eszünkbe juttatja az aristotelesi fogalom-párt, amely a megvalósulást, mint „hent” és mint „einait” tekinti.

2. Helyzet és cselekvés.

Két fogalom az, amely ezeknek az ösztönzéseknek következtében egyre nagyobb horderejűvé válik a mai lélektanban: a cselekvés és a (cselekvéseredményező) helyzet. A két fogalom kialakulása egy-egy lélektani iskolához és a körülöttük folyó vitához kapcsolódik. A cselekvés fogalma a behaviorista mozgalom fejlődésében kristályosodik, a helyzetfogalom pedig az alakelmélet legújabb vizsgálódásaiban válik központivá. Ezeknek a fogalmaknak elemzéséből kiténik, hogy korrelativak és együttesen jelölik meg a lélektan feladatát.

Az amerikai irodalomban több mint három évtizede keresik a cselekvés kritériumait (behavior, conduct, acti-

²² Gesammelte Schriften, 6. kötet, „Versuch einer Analyse des moralischen Bewusstseins“.

vity). Elsőnek James állította szembe világosan a cselekvést az élettelen történnel.²³ Ha a mágnes és a vasreszelék közé akadályt állítunk — mondja híres példájában —, akkor a vasreszelék nem tudja megvalósítani azt az egyébként megnyilvánuló tendenciáját, hogy a mágnesre tapadjon. Ellenben Romeo, ha Juliához akar menni és az erkély magassága elválasztja őket, kötékhágósót kerít és eredeti tendenciáját az akadály ellenére is megvalósítja. A célnak változó eszközökkel való elérését jelöli meg tehát a cselekvés ismérveként. A cél sohasem föltétlen következménye valamely folyamatnak, hanem a folyamat kialakulásának lehetősége, amely a történné szabadságát tételezi föl. Ez a kritérium azonban nem elégséges, mert olyan organikus regulációkban is megtaláljuk, melyeket nem nevezhetünk cselekvéseknek, hiányozván belőlük a rendszeren kívül fekvő vonatkozás. MacDougall a célirányuláshoz számos részletismérve mellett a docilitást állítja fel követelményként és ez ma a leginkább közkeletű.²⁴ Csakhogy ennek is megvan a megfelelője a nem-intencionális élettani történnéban, mint ezt az immunitás esetében ismerjük. Legújabbban az intencionalitás gondolatának objektív fogalmazását adta K. Bühler,²⁵ aki az irányuló vonatkozásfordulatokban (orientierte Bezugswendungen) látja a cselekvések ismérvét. Irányuló vonatkozáskapcsolat a környezettel szemben föllépő kitartó, variábilis és szelektív magatartás, mely a szükség és alkalmak találkozásában adódik. Bármint is vizsgál a lélektan, azt mindig ilyen irányuló kapcsolatok megismerése érdekében teszi, mert a cselekvés a legkisebb egység, amely teljestartalmú lélektani megállapítást tesz lehetővé.²⁶ A fogalom egyetlen nehézsége, hogy föltételezi a releváns környezetnek és a szervezet — mint — egésznek fogalmát, vagyis a helyzet tekintetbevétele nélkül üres. Kritériumként tehát hozzá kell tenni: a helyzet, vagyis a célratörés lehetősége szempontjából nézve, nempedig a belső testi történné szempontjából.

A helyzet fogalmát a cselekvő lénynek állapota és külvilágának aktuális jegyei határozzák meg. Az élőlény helyzete csak akkor ragadható meg, ha őt is és helyze-

²³ Principles of Psychology, I. kötet, 1. f.

²⁴ Outlines of Psychology, 2. f.

²⁵ Die Zukunft der Psychologie. 1936. Ezzel a címmel a Filozófiai Társaságban is tartott előadást.

²⁶ L. még Gemelli: Rivista di filosofia neo-scholastica, XXVIII, 1936.

tét is, mint egészét nézzük. A külvilágnak mérvadó tényezőit a mindenkori aktuális összefüggésben kell megragadni, abban a totalitásban, amely egyértelmű értelmezést adhat a cselekvésnek. A helyzet nem bontható elemeire anélkül, hogy cselekvésmeghatározó természetét el ne vesztené. A lelki történés nem egyes ingerekkel, hanem a külvilági történéssel nézett összefüggésben nyer értelmet. A helyzetnek még azt az ismeretelméleti szempontból különálló területét sem szigetelhetjük el, amely az objektív valóságot teszi: a lélektani helyzet ugyanis csak úgy hozható egyértelmű összefüggésbe a cselekvéssel, ha abba az élőlény aktuális állapotát bele vesszük. Az élőlényét, mint egészét, akit törekvések hajtanak, szándékok fűtenek helyzete megragadásában.²⁷ Az élőlény álláspontjától függetlenül tekintett helyzettel a viselkedést csak külsőleges, statisztikai összefüggésben láthatjuk, például étel láttán hol elfordul, hol közömbös, hol táplálkozáshoz készülődő. Az étel látása ugyanis csak akkor válíkhelyzetté a kutatás számára, ha tekintetbe vesszük az étvágyat. A helyzet még így is szabadon hagy valamit, tudniillik a kimenetel módját. Helyzetnek ugyanis valamely történés olyan előzményét mondjuk, amely nem feltétlen, tehát nem önállóan eseményrész. Az eső kőnek, a kivágásra ítélt fának nincs helyzete, de van a küzdő seregnek és a „reménytelen” szerelmesnek — mert ezeknek sorsa még nem dőlt el. A helyzet egymást meg nem határozó tényezőkből adódik, összeütközést fejez ki, amely változást készít elő, sokszor előre meghatározható irányba. A helyzetet tehát, akár csak a cselekvést, két egymástól független és egymással kapcsolatba kerülő tényezőcsoport határozza meg: az élőlény törekvései és a külvilág appellációi.

Miután a cselekvést is két ilyen tényezőből, a szükségéből és az alkalmakból származtattuk,²⁸ fölbukkan a kérdés, vajjon nem tautológiás-e a lélektan feladatának az a meghatározása, hogy az a cselekvéseknek helyzeteikből való magyarázásában áll. Ha a helyzetet a külvilágnak a törekvésre tett appellációi határozzák meg, akkor a cselekvés, amely a törekvéskeltő szükségleteknek és az appellációk alkalmainak kiegyenlítődése, tulajdonképpen alkotórésze a helyzetnek. Ebből az következik, hogy a

²⁷ τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πρᾶξεως (Peri Psychés, III. 10, 433. a.)

²⁸ L. Bühleren kívül Tolman, Katz és Szymanski kutatásait.

helyzet az élőlénynek szabadságot enged ugyan, de a cselekvésnek törvényszerű előzménye. Ezzel pedig kimondottan tudományos célt értünk el, t. i. a cselekvések egyértelmű motiválhatóságát. Csak az a kérdés, hogy valódi ismerethez jutunk-e így, vagy pedig merő tautológiához, amelyben a jelenséget egyszer mint helyzetet, egyszer pedig mint cselekvést jellemezzük. Ezt a látszólagos tautológiát Lewin oldja fel,²⁹ és pedig azzal a kiindulással, hogy minden empirikus tudomány jelenségtípusokat ír le. A jelenségtípus egyes mozzanatait egymástól való függésükben írjuk le, de mindig úgy, hogy a részt az egészre vonatkoztatjuk. A jól megragadott rész mindig magában hordja az egészbe való beletartozást. Amikor tehát egy táplálkozási aktust az éhséggel magyarázok, nem valami „vis dormitivát” nevezek meg, hanem egyetlen történést két önállóan mozzanatát ragadom ki, amely szétválasztást csak a tudományos ábrázolásmód tesz lehetővé és követel meg. A kiragadott mozzanat önmagában nézve számos más következménnyel és előzménnyel járhat, de ezek az összefüggések csak szabályszerűek lehetnek és nem törvényszerűek, amíg nem nézzük, hogy a különböző összefüggéseket konkrétan mi eredményezi minden egyes esetben. A szabályszerűségek, statisztikák, stb. csak akkor nyernek teljes értelmet, ha az eseménytípust, amelyről kijelentjük őket, egyértelműen jellemezzük. Minden alapvető megismerés analitikus.³⁰

A lélektan feladata a cselekvés elemzése, és pedig azoknak a releváns tényezőknek meghatározása, melyek a maguk totalitásában a cselekvést dinamikusán létrehozzák. Ez a releváns totalitás a lélektani helyzet, melyből a cselekvés közvetlenül folyik. A lélektan tehát helyzet-elemzés, vagy más szóval motivációtan, amely egymást meg nem meghatározó tényezők találkozásából eredő indokokat vizsgál. Mivel csak olyan fogalmakból származtathat, amelyekkel leír, nem is nézheti másképp a cselekvést, mint leíróan, nem vonatkoztatható sem transcendens lényegre, sem normára.

A lélektan határterületein a tautológiás típusleírás jellege elmosódik. A cselekvés egyes mozzanatai lefordíthatók egyrészt a környezeti, másrészt a szervezeti történéssel való korrespondeálásra. Sok magyarázat-igényt ki-

²⁹ Gesetz und Experiment in der Psychologie, 1926. L. még Piaget: La naissance de l'intelligence, 1935, La construction du réel, 1937.

³⁰ L. Brandenstein, Grundlegung, I. kötet, 203. és k. pontok.

elégit, ha tárgyilagosan leírják az appellációk fizikai, szociális vagy ideatorikus jegyeit (l. lejjebb), vagy ha a törekvéseket keltő szükségek élettani jellemzését adják és az életműködések szervi strukturális feltételeit nyomozzák. Ezeknek a korrespondeálásoknak kidolgozásával azonban már elhagyjuk a lélektan területét és a tudományok szintézisének, a filozófiának területére léptünk.

3. Az élmény mint jel.

Ezzel eleget is tettem volna annak a vállalkozásomnak, hogy a lélektan feladatát, úgy amint ma látni lehet, jellemezzem. Hiányosnak érzem azonban fejtegetésemet abból a szempontból, hogy hálátlannak mutakozom az élménnytannal szemben, amelynek bírálata pedig eredményeimhez vezetett. Kell, hogy legyen valami pozitívum is ebben a tanban, ha bírálata világosan jobb belátásról győz meg. Az élménnytannak valamilyen helyet a cselekvéstanban is el kell foglalnia. Meg kell tehát vizsgálni, hogy milyen értelmet nyernek az élmények az új összefüggésben, hogyan fejezhetők ki cselekvéstani kategóriákkal. Meg kell tehát kísérlni az élmények ismerettana helyett azok valóságtanának kidolgozását.

Az élménnytán legfőbb ellenmondását abban a petitio principiiben ismertük fel, amely az önálló ismereti területnek tételezett élményeket élménykritériumok alapján akarja elválasztani tapasztalatunknak kizárólag élményekből álló területéből. Ez a törekvés annak a hallgatag metafizikai meggyőződésnek következménye, amely szerint a lélek egyenlő a tudattal. Ha ezt a feltevést elejtjük, akkor megtaláljuk az élménnytán pozitív tartalmát, melyet az ismereti forrás természetétől függetlenül, metafizikai axiómákban fejezhetünk ki. Ezek az axiómák a következők.

1. Van olyan jelentéstartomány, amely különbözik az objektív egyértelmű jelentéstartománytól. (A tudattörténesek eltérnek a természeti történésektől.) 2. Számtalan ilyen különértelmű jelentéstartomány van, melyek egymástól különböznek. (A tudat személyes.) 3. Az egymástól különböző különértelmű jelentéstartományok egymást nem határozzák meg. (A tudattörténeéseket elsősorban a tudathordozóinak természete szabja meg.) 4. A különértelmű jelentéstartományok minden történése hozzárendelt valami-féle történéshez, amely az objektív egyértelmű jelentés

tartományához tartozik, de nem megfordítva. (A tudattörténés értesít valamiről.)

Ez a négy alaptétel kifejezésre juttatja a tudattörténeseknek a természeti történésektől való különállását, a tudat személyes és független voltát, valamint a tudat értesítő jellegét. Ezekből a tételekből többek között három feltevés következik, melyek ismert élménytani megállapításoknak felelnek meg:

I. A különértelmű jelentéstartományok akkor lesznek egyértelműek, vagyis objektívak, ha hozzágondolunk valami őket létesítő sajátos rendszert. Ha ugyanis ilyen nélkül is egyértelműek lennének, akkor nem különbözhetnének egymástól, ami ellenkezik a 2. tétellel. Ez a rendszer a tudattörténesek alanya mint objektív lény.

II. A sajátos rendszerek a történés önelvűségét biztosítják. Ellenkező esetben ugyanis valamely más jelentéstartomány meghatározná a hozzájuk tartozó történést, ami ellene mond a 3. tételnek. Ez a tudattörténesek ismert szabadságvonása, amely önelvű történésben nyilvánul meg.

III. A különértelmű jelentéstartományoknak az objektívhez való hozzárendelése csak a különértelmű jelentéstartományok számára egyértelmű, ellenben az objektív jelentéstartomány számára számtalan különértelmű jelentéstartománybeli történés is hozzátartozhatik, mert ha nem, az a 4. tételnek mondana ellen. Ez az irreciprok kapcsolat a tudattörténesek intencionalitása.

A három levont sarkfeltevés tehát három legjellegzetesebb élménytani tételben nyert igazolást, ami axiómarendszerünk találó voltáról egyelőre kielégítően meggyőz.

Tételeink valódi axiómarendszert adnak, mert következményei empirikusan igazolhatók, az élménytani ismeretek elvi alapvetéséhez szükségesek, önellenmondástól mentesek és egyik sem következménye a másiknak.

Ha tételrendszerünk valóban valóságstani, akkor találnunk kell olyan empirikus tartományt, melyet nem ismeretelméleti módon tételezünk, hanem az ismeretforrás természetétől függetlenül is meghatározhatunk. Ilyen objektív tartományt az életjelenségeken belül kell keresnünk, hiszen az élményeket mindig az életjelenségek valamilyen szempontból nézett osztályához, a lelki jelenségekhez tartozóknak ismertük fel. A 4. tétel világosan rámutat az életjelenségeknél egy sajátos esetére, az ú. n. jelműködésekre. Jelműködésnek nevezzük az életjelenségek olyan kormányzóját, amely a jelenséget az azt eredetileg ki-

váltó mozzanatok távollétében is irányítani képes, helyettesítő jegyek által. Ilyen például az állatok hívőjele, vagy az emberi ábrázolás.

Ezek a jelműködések axiómáinkból levezethetők. 1. A jelek különböznek attól, amit jelentenek (helyettesítő jegyek), 2. számos eltérő jelrendszer van (pl. a nyelvek), 3. amelyek nem határozzák meg egymást (jelentésrendszerekhez tartoznak), 4. a helyettesítő hozzárendelt ahhoz, amit helyettesít (reprezentál). A következmények is ismert jeltani tételeknek felelnek meg. I. A jel egyértelműségéhez sajátos rendszer tartozik, vagyis megértőt tételez fel. II. A jelek sajátelvűek és önkényesek lehetnek. III. A jel egy rendszeren belül határozott intenciójú, de objektív dolgoknak számos jele lehet.

Az élménytan ellenmondásmentes axiomatikája tehát kielégíti a jelműködések, ami azt jelenti, hogy az élmények objektív meghatározásuk szerint a jelműködések egy osztályát teszik.

Ez a megállapítás implikáltan megtalálható a köznap szóhasználatban és lényeges tudományos belátásokban. Különböző lélektani elméletekben felismerhető az élményeknek szimbólumokként, ábrázoló és organikus jeleként való implikált értelmezése.

Empirisztikus lélektani felfogások szerint élményeink konvenciók, melyeket a praxisban való sikerük szerint szelektálva kapcsolunk hozzá *szimbólumok*ként a jelentésükhöz. Az érzéki észrevéseket apriorisztikus felfogások szerint *ábrázoló* élményeknek tekinthetjük, mert a dolgok ismereti formájának strukturális vonásait magukon hordozzák. *Organikus* jeleknek foghatók fel az orektikus jelenségek, amelyek (pl. étvágy) közvetlenül a megfelelő tevékenységre serkentenek.

Miként a jelek, úgy az élmények is cselekvésirányító mozzanatok. Az objektív valóságról szelektíve értesítenek, attól gyökeresen különböző a fennállási módjuk és közös nyelvre fordítják le mindazt a heterogén tényezőt, ami az átélő egyén cselekvéseit megszabja. Csak az átélő nyelven szól, és csak keletkezése összefüggésében egyértelmű. Tülszöveg mutat önmagán arra, amit reprezentál és arra, aki számára reprezentál.

Az élmények jeltermészetét minden osztályukban nyomon követhetjük: az érzékelés, gondolkodás, érzés és akarás egyaránt a cselekvések lehetőségeinek — egyéni

szükségeknél és környezeti alkalmaknak — jelei.³¹ Vegyük sorra a főbb élményosztályokat.

Főképpen a *gondolkodásról* derült ki annak jelszerűsége, már Platon óta, de főleg az újkorban Leibniz bölcséletében. Cassirer három kötetet szentel ennek a kérdésnek.³² K. Bühler a gondolkodásban cselekvéshelyettesítéseket³³ és Piaget a gondolatokban sűrített akciókat, reprezentánsokat lát.³⁴ A mi állításunk szerint azonban nemcsak a gondolat, hanem minden élmény jel.

Nemcsak a gondolatok, fantáziaképek és álmok rendelkeznek jelentéssel, hanem például azok az *érzések* is, melyek szociális viselkedésünket irányítják. Organikus érzéseink egyenesen a szervi szükségeknek jelei, így például a fájdalom veszélyről értesít. Az érzelmek élet- vagy társasérdekű céljaink homályos jelei, melyek törekvési és akarati élményeinkben nyernek tiszta jelentést. *Szándékaink* megvalósítása a gondolkozáson kívül az érzékelés és mozgás útján történik, melyek a cselekvési lehetőségek jeleit közvetítik, egyrészt a külvilági alkalmaknak, másrészt a szervezet hatáskörének értesítésével. Az *érzéki benyomások* lehetőségekről értesítenek (szervi szükségéről, külvilági alkalmáról és a mozgásbeli realizálás sikeréről).

Minden élmény feladata az értesítés. Ez a racionális vonás ragadta meg az újkori filozófusokat, akik annyira túlbecsülték az élményeket. Ezenkívül az élményeknek jeltermészetükkel járó önkényessége, változatossága, szabadságvonása is sok megegyezést mutatott azzal a rejtélyes és tűnékeny élettényezővel, mely cselekvéseinket sokszor megfoghatatlanul irányítja, t. i. a lélekkel (Verworn, Hull).³⁵ A lélek szemléletessé tételére az élmények szinte kínálkoztak.

Az élmények önmagukban vett kutatása hiányos és alárendelt feladat, amely olyasféle jelgyűjteményre emlékeztet, amilyen a heraldika. A magában vett élményelemzés csak kazuisztikus vagy statisztikus lehet. Semmilyen totalitás nem biztosít teljes szemléletet az élménytanon belül, mert amíg az élményeken kívül fekvő vonatkozás-

³¹ Amikor Brandenstein (Grundlegung, I. kötet, 248. és k. pontok) a jeltől minden nem-konvencionális, tehát bensőséges vonást megtagad, akkor a jel fogalmát a szimbóluméra szűkíti. Az ő jelfogalma tehát nem érinti az itt adott élmény-értelmezést.

³² Philosophie der symbolischen Formen. I. kötet, Bevezetés.

³³ Die geistige Entwicklung des Kindes (1930-as kiadás), 34. §.

³⁴ Idézett művek és La causalité physique chez l'enfant, 1927.

³⁵ Pl. Psychological Review, XLIV, 1937.

rendszert nem respektáljuk, addig az élmény mindig többértelmű marad, mint maradt például az egyoldalú konstáns értelmezést megkísérítő pszichofizikában. Az egy-egy értelmű hozzárendelést kifejező élményszótár (l. Fechner pszichofizikáját) lehetetlen vállalkozás. Az élményeknek jelfunkciós dimenzióit azonban ki lehet dolgozni, amint ezt például a fonétika teszi. A fonétika, mint a jelek rendszerének tudománya azonban csak segédtudomány, amely főtudománya, a szemantikát is magába foglaló nyelvészet nélkül értelmét vesztené. A lélektannak példát adni képes jeltan legjobb mintaképe az objektív módszerekkel dolgozó Uexküll-féle biológia.

A pszichológus kétségtelen előnye az élmények átélése, ami jelentős módszertani segítséget nyújt, csak hogy módszerét nem szabad tárgyává avatnia. Miután cselekvéseink motívumai közül a tudatosakat könnyebben ismerjük meg — átélés és mások beszámolás útján —, könnyen ugrik be az élménykutatás a lélektanba *pars pro toto*.

Az élményeket nem módszeres igazolásuk avatja lélektani fontosságúvá, hiszen igazolni nem lehet őket kifogástalanul — lévén a más élménye transzcendens és csak élménykülönbségek észlelhetők, amik pedig teljesítmények. Az élmények létét nem igazoljuk, hanem posztuláljuk, és pedig egyes olyan életjelenségek alapján, amelyek az anyagi életfeltételektől különböző életirányító tényező, vagyis lélek felvételére készítetnek.

A más ember élményeiről teljesítményük útján értesülünk, például arról, hogy akire hátulról rákiáltunk, megfordul. Feltételezzük, hogy ezt a cselekvést a hang meghallása motiválta (beleértve az irányt és egyéni hangszínt, stb.). Az ilyen módon szükségesnek felvett élmény azonban persze nem elégséges a cselekvés magyarázatára, melyhez az illető szándéka elsősorban hozzátartozik, t. i. hogy velünk találkozzék, vagy hogy esetleges veszélyről értesüljön. A hang pusztá elképzelése rendszerint nem készítet hátrafordulásra, a valóságosnak tartott hang ellenben szándékot kelt, melynek teljesítését irányítani képes.

A cselekvésnek egyik legfőbb jegyét, az ú. n. irányuló vonatkozásfordulatokat (Bühler) csak akkor érthetjük, ha feltételezzük egy az irányítást ellenőrző fórumot, amely együtt reprezentál két egymást meg nem határozó tartományt, az egyénét és a környezetét, ami a kettő koordinálását lehetővé teszi. Ez a fórum azonban nem

eredményezi, hanem csak irányítja a cselekvést, tehát nem lehet azonos a lélekkel. A fórumon képviselt jelek az élmények, melyek a szándék szükségéről és realizálási alkalmairól értesítenek, de ezeket nem eredményezik. A cselekvési szándékot egyéni szükség kelti, melyet biológiai, szociális vagy ideatorikus helyzet eredményez.³⁶ Valamilyen élethiány célratörést vált ki és ez eredményezi a cselekvést és a cselekvésirányító jeleket egyaránt. Minderről az élmény, mint igazi racionális jel, mint a cselekvés eszköze értesít.

Egy példa mindennél világosabban szemlélteti ezt a körülményt. Othello nem azért öli meg Desdemonát, mert nem bír szabadulni attól a gondolattól, hogy nője hűtlen hozzá. Ez az élmény csak érdeklődésnek jele, amely érdeklődés Othello sajátos helyzetéből folyik. Othello, mint mór, irigyei szemében túlsokat ér el. Ezt maga is érzi és ezt az önbizonytalanságot használja ki mesteri módon Jágó, amikor a kétségbeesett gondolatot beléje ülteti. Othello legfőbb létérdekét, szerelmi és társadalmi tekintélyét menteni akarja és hisztikus féltékenységekben támadnak elviselhetetlen gondolatai. A gondolatok megaláztatásának jelei. Tettéért tehát nem a gondolatok felelősek, hanem a gondolatokat motiváló helyzet, mely Othellónak környeztével való konfliktusából ered.

Az élmény cselekvésmozzanat; mint ilyet ugyanaz a szükség hozza létre, amely magára a cselekvésre vezet. Az élmény a cselekvésnek valóságtani szempontból önállóan része, amely határozott értelmet csak az egészben, a cselekvésben nyerhet. Nem szubjektív átélhetősége avatja tudományos tárggyá az élményt, hanem objektív szerepe, a jelműködés mint cselekvésmozzanat.

Az élmény cselekvéslehetőségekről értesít. A lehetőségek meghatározása azonban az egyik legnehezebb lélektani feladat. Releváns módon ugyanis csak az élőlényre vonatkoztatva jellemezhetjük őket (Uexküll, Lewin, Piaget), viszont tautológiamentes ismereti összefüggéseket csak azzal biztosíthatunk, ha mind a szükségeknek, mind az alkalmaknak objektív meghatározását keressük (K. és Ch. Bühler). Az objektív meghatározások kapcsolatot teremtenek a lélektani és nemlélektani szempontok közt. Az ilyen meghatározások adják a fiziológiás, illetve a szo-

³⁶ V. ö. Lewin: *Topological Psychology*, 1935.

ciális lélektan határterületi problémáit, t. i. az olyan kérdéseket, hogy milyen élettani és milyen társadalmi struktúra eredményez valamely pszichológiai funkciót. Ezek a struktúrák objektív élethiányok, melyek célokra irányítanak. A célok mint alkalmak jellemezhetők fizikai, szociális vagy ideatorikus kategóriákban, de természetesen nem mint ilyenek cselekedtetnek, hanem mint az egyén számára adott, szükségkielégítő alkalmak, melyeket sokszor kifejezetten így is él át. Éppen ezért művelhettek igazi lélektan olyan torz tudományelméleti alapon, mint az élménktan.

Az élménktan ugyanis úgy ragadta meg az élőlények világát, ahogy az nekik megjelent (csak ezt a világot persze egy másik konstruálthoz rendelte hozzá) és minden további történést ettől a szubjektív megragadástól tartott függőnek. Hasonlóan akar eljárni a cselekvéstan is: a cselekvéseket helyzetekből értelmezi, melyek csak a kérdéses cselekvő lény számára adottak. Így tehát az élménktan bizonyos igazolást nyer, ami érthetővé teszi hatalmas történeti szerepét. Hiszen az élőlények cselekvései csak az ő saját környező világukban lehetségesek és értelmezésük csak az élőlény számára adott mozzanatokra nézve értelmes; persze ez az egyénre-vonatkozottság korántsem kell, hogy mindig tudatos legyen, amint ezt az uexkülli biológia sem követeli. Ilyen mozzanatok azonban átélhetők és akkor az élmény az itt vázolt funkcióját nyeri.

Az élmény a cselekvés eszköze, mely az egyéni szükségsegekről és a környezeti alkalmakról értesít. Csak ebben a vonatkozásrendszerben válik teljes és megragadható valósággá. Mint ilyen kétségtelenül a lélektan legérdekesebb síkját tárja elénk, a tudatos emberi cselekvések természetét.

Az élménktan következetes végiggondolása túlvezet önmagán és felidézi a cselekvéstan eszméjét.

SZEMLE

Descartes-kongresszus.

Paris, 1937. jul. 31—aug. 6.

„Az egyén problematikussá, a szellem hierarchiája teherré válik korunkban; most a félistenek alkonyát éljük, azok az emberek, akiknek kultúránk, ismereteink, civilizációnk lényegét köszönhetjük, az időben és térben szétszóródtak.

Ez az oka, hogy kitartok a nagy Descartes erős és bátor személyisége mellett, akinek a filozófiája, lehetséges, hogy egy gondolat kivételével, nem értékes számunkra, de ez az egy a nagyszerű és emlékezetes En-nek, a Moi-nak eszméje.“

Ezekkel a szavakkal fejezte be P. Valéry a francia akadémia nevében tartott ünnepi beszédét a IX. nemzetközi filozófiai kongresszus megnyitásán. Descartes egyéniségének, szaktudományi és filozófiai nézeteinek éppen a modern vonatkozásait kiváló művészettel megírt essay a napi politikától sem volt egészen mentes s így kissé disszonáns nyugtalanságot váltott ki. Ezt az egy mozzanatot nem tekintve, sehol sem érintette a kongresszus a politikát s a németek is szép számmal vettek részt a kongresszuson.

Az előbbi idézet jól mutatja, hogy korunkban nemcsak az egyén, az individuum helyzete problematikus, hanem sok tekintetben maga a tudomány és a filozófia is sok elvi tisztázást, tudatosabb felépítést, több kooperációt tesz kívánatossá s így a kongresszus eredményei elé érdeklődéssel nézhetünk. Ez, mint majd látni fogjuk, bizonyos tekintetben ezeknek a kívánalmaknak meg is felelt és a gondolkodás legújabb képét tárja elénk.

1937 a Discours de la Méthode harmadik centennáriuma. A franciák a kongresszus megrendezését nemzeti üggyé tették. A nagyszámú résztvevők (közel 1000) és előadók (300) számára az előadások zavartalan lefolyását biztosítani éppen nem volt könnyű dolog. Az előadások közül a délelőtti plenáris ülések az amphitheatrum Richelieuben, a délutáni kisebb ülések a Sorbonne épületében egyszerre tíz helyen voltak.

A kongresszus diszelnöke, H. Bergson, betegsége miatt nem vehetett részt, csak az ügyvezető elnök, E. Brehier, olvasta fel a megnyitó ünnepélyen a kongresszushoz írt levelét. Az ünnepélyen részt vett a köztársasági elnök, a közoktatásügyi miniszter, Jean Zay is és a külföldi delegátusok. Magyarországot az egyetem részéről br. Brandenstein Béla, a Tudományos Akadémia részéről Keréjkártó Béla képviselte.

A kongresszus tagjai az előadások szövegét már előre megkapták. A Travaux du IX^e Congrès International de Philosophie (Congrès Descartes, publiés par les soins de Raymond Bayer Secrétaire général du

Comité d'Organisation du Congrès) tizenkét vaskos kötetet tesz ki és 308 előadás szövegét tartalmazza. Kiadója Hermann, Paris. A kongresszusi aktákban közölt előadások hat főtéma köré csoportosulnak. Ezeknek a témacsoportoknak legjellegzetesebb előadásait az alábbiakban bemutatom, utána az előadások tanulságait levonva, a jelen helyzet jellemző vonásait adom meg.

I. *Descartes-tanulmányok.* (Az egyes témacsoportok: Általános vonatkozások. Metafizika. Módszer és matematika. Fizika. Morál és gyakorlati élet. A descartesi gondolkodás története. Descartes a történelemben. Descartes hatása.)

J. BENES (Prága) a descartesi *Méditations Métaphysiques* fontosságát mutatja ki. Descartes e munkáját 1628-ban, tehát nyolc évvel a *Discours de la Méthode* előtt írta s már magában foglalja filozófiájának leglényegesebb magját, a *methodum dubitum*-ot, a gondolkozó én existenciájának gondolatát, az igazság kritériumát, az Isten létének bizonyítását, a kétféle szubsztanciát. — A Descartes-kutató J. CHEVALIER (Grenoble) a karteziánus filozófia egységét Descartes egyéniségében lévő *masque de raison*-nal igyekszik magyarázni. — A pedagógus J. DELVOLVÉ (Toulouse) a descartesi dualizmusban a gondolkozás és a kiterjedés kettőiségének felvételében tulajdonképpen a lét és annak reprezentációjának kettőiségét látja s így lesz Descartes a modern filozófia első képviselője. — J. MARITAIN (Paris) a lét és a lényeg konfliktusát Descartesnél egy idealista és voluntarista tendenciában látja, amelyet az korántsem tud megoldani. — J. SEGOND (Aix-en-Provence) a karteziánus és az antik bölcsesség kapcsolatát igyekszik felderíteni.

M. GUEROULT (Strasbourg) előadásában hangsúlyozza, hogy Descartesnél sohasem a *Cogito ergo sum*, a *Je pense, donc je suis*, hanem *pour penser, il faut être* szerepel. Ez a velünk született ismeret adja meg egyúttal a *Cogitonak*, a gondolkodásnak is azt a szükségszerűséget, amely csak az észigazságoknak velejárója s nem származhatik a tényekből. E szükségszerűség nélkül nincs kritériuma az igazságnak, még a matematikainak sem. — G. FERRETTI (Palermo) „A világ nem más, mint álom“ descartesi problémáját elemzi s az álom szereplését mindig szkeptikus motívumnak tartja. — H. GOUHIER (Lille) a *veracitas dei* problémájával kapcsolatos kérdéseket (a csaló szellem stb.) fejtegeti. — K. LÖWITH (München) összehasonlítja a kétféle kételkedést, a descartesit és a kierkegaardit. Az első racionális, az ésből ered, az utóbbi talaja az irracionálisban, a szenvedélyben van. Kierkegaard szemére veti Descartesnak és ugyanezt találjuk Nietzschénél is, hogy nemcsak racionálisan, hanem igazabban kell kételkedni. A kételkedésnek mélyebb rétegből kell fakadnia: az egész emberből s az utóbbiak talán sokkal közelebb is járnak a valósághoz, ha számukra nemcsak a világ intellektuális megismerése a fontos. — CH. BOYER, S. J. (Róma) szerint a *Cogitonak* Szent Ágostonnál ugyanaz a szerepe, mint Descartesnál, kikerülni a

szkepszist s felemelkedni Istenhez. A különbség az, hogy Descartesnál a *Cogito* csak egyike a számtalan igazságnak, amelyekkel elkerülhetjük a szkepszist, Agostonnál ellenben sokkal nagyobb bizonyosságú, mint a matematikai igazságok vagy a morális szabályok és nincs semmi más igaz, csak az, amelyet az Igazságból, az Istenből vezettünk le. — J. EBBINGHAUS (Rostock) a *Cogito ergo sum* szerepét vizsgálja s ezt, bár alapjában nem egészen szilárd alapelv, a descartesi metafizika, theológia és természetfilozófia alapjának tartja. A *Cogito* nem egy önmagába visszatérő bizonyítási kiindulás, hanem igazi alap, amelyre lehet építeni. — F. OLGIATI (Milano) a descartesi felfogást fenomenalizmusnak tartja. A descartesi filozófia nem a fenomenalizmus empirikus fajtájához tartozik, mint az angol fenomenalizmus, hanem inkább racionalista színezetű. — A. MASNOVO (Milano) szerint a descartesi rendszer már magában rejtje az apriori szintézist. Ez azonban éppoly helytelen és ellenmondó, mint Kantnál. — R. F. PIPER (New-York) Descartes második istenbizonyítékát fejtegeti. — A SODNIK (Ljubljana) az akarásnak Descartesnál szereplő háromféle módját: a *volitio*-t, *voluntas*-t és *assensio*-t egybeveti a Spinozánál lévő három akarásfajtaival, a *conatus*-, *voluntas*- és az akarás mint *affirmatio*-, illetve *negatio*-val és megállapítja, hogy Spinoza Descartes-ot nem értette félre, mint arra az irodalomban gyakran szokás hivatkozni, csak több olyan elvet visszautasított, amelyek rendszerének, felfogásának nem feleltek meg.

J. LAPORTE (Paris) a descartesi „szükségszerű kapcsolatról“ (*liaison nécessaire*) megállapítja, hogy ezt nem lehet sem analitikusnak, sem szintetikusnak nevezni, ez egy sui generis kapcsolat, amely a szubsztancia megismerésére vonatkozik. — K. R. SREENIVASA IYENGAR (Mysore) szerint a descartesi módszer nem deduktív, ha a dedukción a modern logika értelmében implikációt értünk, hanem preszuppozicionális. Ez a realisztikus logika egy alakja, amely a reális létezők preszuppozíciójával, feltételezésével, függőségével foglalkozik. — G. MILHAUD (Paris) Descartes geometriáját, A. REY (Paris) a matematikai gondolkodásnak Vieta és Descartes által képviselt fordulópontját ismerteti. — P. SCHRECKER (Paris) Malebranche filozófiáját mutatja be. Hangsúlyozza, hogy Malebranche az első, aki kora összes matematikai eredményeit rendszerébe tudta olvasztani.

A. KOYRÉ (Kairo) Galilei és Descartes kapcsolatát, M. OZORIO DE ALMEIDA (Rio de Janeiro) Descartes fiziológiáját tárgyalja.

V. BASCH (Paris) az ellentétes nézetekkel szemben megállapítja, hogy Descartesnak igenis vannak esztétikai elgondolásai.

H. J. DE VLEESCHAUWER (Gand) Descartes és Comenius, R. PINTARD (Paris) Descartes és Gassendi kapcsolatáról számol be.

P. ROTTA (Milano) a descartesi *Cogiton*, az apriorizmuson, az igazság kritériumán, az Isten és a természet deduktív demonstrálásán, a *res cogitans* és a *res extensa* dualizmusán, a mechanisztikus felfogásán

Descartes platonizmusát mutatja be. — P. COUISSIN (Paris) Descartes és Karneades, az ókori Hume között keres kapcsolatot. — H. EIBL (Wien) a skolasztikus alap gondolatot és Descartest hasonlítja össze. A skolasztika teljesen bíz az észben, a fogalmi absztrakcióban és Isten a fontos. Descartes szkepszisből indul ki, intuícióval és konstrukcióval operál és számára a legfontosabb a természet. — F. PELIKAN (Prága) Condillac és Descartes módszerének a későbbi francia filozófiára való hatását, A. LEVI (Parma) a descartesi szellem és a jog kapcsolatát vizsgálja. — F. MEDICUS (Zürich) a német idealizmus és a descartesi *Cogito* kapcsolatát mutatja be. Kant kritikája az alany szubsztanciálitását, az én mindenhatóságát, a *Cogito*-t nem tekinti már ingathatatlannak. Az antinómiák éppen magát az észet korlátozzák. Csupán a német idealizmus igyekszik menekülni a bizonytalanságból a szellem vagy a szubjektum önbizonyosságával, amely felfogás rokonságát a descartesi *Cogito*val, ha a céljuk más is, nem nehéz megtalálni. — J. SCHWARZ (Hamburg) a karteziánus reflexió és a német idealizmus képviselőinek módszerét hasonlítja össze. Descartes a kognícióból kiindulva a létezés akarja megragadni, amelyet ő szubsztanciálisnak vesz fel, a német idealisták számára a gondolkozó öntudat cselekvést, aktuális megvalósulást, potenciákat, tagadást, alkotó megvalósulást jelent. Így a két irány ellentétes, de gyökere ugyanaz. — A. GEHLEN (Leipzig) Schelling Descartes-kritikáját mutatja be. A német idealisták közül Schelling volt az, aki legtöbbet foglalkozott Descartes-tal. Schelling azonban elveti a szubjektivizmusnak Descartes–Fichte-i formáját. Szerinte a személy nem önálló centrum, hanem objektíve meghatározhatatlan, az öntudatnál nem véglegesen megragadható, nyílt személy. Így Schelling Nietzsche előhírnöke lesz. — P. DUCASSÉ (Paris) a karteziánus és a pozitívista módszert hasonlítja össze. — A. MAROS DELL'ORO (Róma) a karteziánus evidenciának a mai tudományhoz való viszonyát ismerteti.

E. BERGMANN (Leipzig), P. R. ANDERSON (Painesville), E. CHIRIOTTI (Torinó), G. KUWAKI (Tokió) és J. TVRDY (Pozsony) a descartesi filozófia német, angol, japán és cseh vonatkozásait ismerteti.

II. *Módszer és a módszerek.* (Az ész problémája. A tudomány és a módszer egysége. A tudomány alakulása. A történettudomány módszere. A tudomány egysége a gondolkodás történetében.)

F. ENRIQUES (Róma) tagadja az ész kanti értelmezését, amelynek értelmében az az apriori szintetikus ítéleteket adná, tagadja továbbá azt is, hogy az ész pusztá diszkurzív értelem lenne, amelyből az analitikus és tautologikus ítéletek származnának. Az ész szerinte a tapasztalattal kapcsolódó formális tevékenység és a tudományok története maga is e kettő progresszív adaptációját mutatja. — P. FELD-KELLER (Berlin) tanulmánya a logosról és annak mai értelmezéséről

azt állítja, hogy az antik és a mai logika teljesen ellentétes, az előbbi perszonalisztikus, az utóbbi alanytól, személytől teljesen független. Valamilyen logikai alany nélkül pedig Feldkeller szerint nincs megértés és a logika pusztá mechanizmussá fajulna. — H. J. POS (Amszterdam) a módszer eredetét mutatja be. — P. L. VEUTHEY (Róma) az ész posztulátumait objektívaknak, reálisaknak és abszolútoknak tartja, hisz az ész tulajdonképpen a létet fejezi ki s így posztulátumai egyúttal a lét posztulátumai is. Ez nem vonatkozik csak a tapasztalásra, hanem kiterjed a lét immanens és transzcendens, relatív és abszolút területeire is. — N. BERTIAEFF (Paris) harcol a racionális, az eszes, az „okos“ filozófia ellen, amely fogalmakba öltözködve csak az élet racionális oldalát látja és hangsúlyozza az egzisztenciális totalitás fontosságát. A filozófiának szerinte nem a bölcsesség szeretetének kell lennie, hanem saját maga bölcsességének, amely a szellem teljes ismeretét, annak egzisztenciális értelmét adja.

R. CARNAP (Chicago) a tudományok egységét a nyelv egységével igyekszik elérni. Hierarchiát állapít meg, amely kiindul a dolgokra vonatkozó nyelvből és a fizikai, biológiai, fiziológiai, pszichológiai tárgyakra vonatkozó nyelveken keresztül eljut a szociológiai nyelvhez. Carnap úgy véli, hogy ezek egymásra és végül mindegyik a dolgokra vonatkozó nyelvre visszavezethető s így a nyelv biztosítja a tudományok egységét. Hogy vajjon az egyes tudományok törvényei is visszavezethetők-e egymásra, ez még nyílt kérdés, a tudomány oly magas fokán még nem vagyunk, hogy ezt el lehetne dönteni. — F. GONSETH (Zürich) a tudományos ismeret egységével kapcsolatban csupán a matematikai ismeretet tartja racionálisnak és a tudomány egységét kevésbé optimálisan látja, mint Carnap. Az egységet csak az biztosítja, hogy a részismeretekből következtethetünk az egészre s így eljuthatunk az egészhez. — A. E. MURPHY (Providence) kritikája a pozitívizmusról a Comte-i szubjektív színhéziist éppen úgy, mint a Carnap-i logikai szintaxist korcsnak látja. — O. NEURATH (La Haya) a fizikai, biológiai és szociológiai prognózisról és terminológiáról, H. REICHENBACH (Istanbul) a filozófiai és az empirikus, valószínűséggel bíró fizikai tételek kapcsolatáról, L. ROUGIER (Besançon) a descartesi filozófia és az empirikus logika szerepéről, M. SCHLICK † (Bécs) a bécsi iskola és a tradicionális filozófia összefüggéséről küldtek be előadásvázlatot. — E. HARMS (Baltimore) egyáltalán nem látja megvalósíthatónak a bécsi iskola egységre törekvését. Az „alaptudomány“ szerinte nem lehet végső váz, amelyre minden egyéb tudomány visszavezethető, hanem csak az alapfogalmaknak, alapmódszereknek és az alaptörvényeknek, például a kauzalitásnak olyan tudománya, amely az egységesítő szerepet átvetheti. Az alaptudomány szempontjából három aspektus lehetséges, a tiszta tudományelméleti, az ontológiai és a pedalógiai. — E. LASBAX (Clermont-Ferrand) a tudományok rithmusát a fizika-matematika-biológia

egymásra következésében, a módszerek rithmusát az intuíció-analízis-szintézis egymásutánjában látja. — L. RIEGER (Prága) egy általános noetikának vázlatát adja meg.

A. MANSION (Louvain) a módszerek szükségességéről adott elő. — P. HOFFMANN (Berlin) a kétfajta ismeretet, a tárgy- és jelentés-ismeretet korrelatívoknak tartja. A tárgyismeret nem más, mint a tárgyaknak az élményünkhöz kapcsolása vagy egy tárgy meghatározása valamilyen alany segítségével s így szinhetikus természetű. Ezzel szemben a jelentésismeret, amely éppen a jelentésstruktúráknak az élményeinkből való kiszemeléséből áll, analitikus jellegű. — T. KOTARBINSKI (Varsó) az általános emberi cselekvéstan, a praxeológia, elveit fejti ki. — J. KRAFT (Utrecht) az igazságot egyértelmű, objektív specifikus relációnak tartja a tárgyi tartalom és a tárgyi tartalom appercepciója között. Az ismeret egy bizonyos appercepció, amely ennek a relációnak eleget tesz. Az igazság fogalmával szorosan összefügg az ismeret alapproblémája s ez így végeredményben az appercepció problémájával függ össze.

G. HOSTELET (Brüsszel) az okság ismeretének kialakulását ismerteti Brunschvicg nyomán. — J. NOGUÉ (Athén) a rend ismeretének dinamikus kialakulásáról ír. — J. PICARD (Paris) az analógia, indukció és dedukció egymáshoz való viszonyát tárgyalja. — P. SERVIEN (Paris) a tudomány nyelvéről és az esztétika módszeréről adott elő.

B. JASINOWSKY (Wilna) a történetnek logikai alapjait vizsgálja. — L. v. MISES (Genf) az emberi viselkedés tudományát, a praxeológiát, amelynek jelenleg a legfejlettebb része a politikai gazdaságtan, deduktív tudománynak tartja.

W. WOLFF (Zürich) a régi kultúrnépek szimbolikus világképében a tudományok egységének mibenlétét tárgyalja. Ez nem felel meg természetesen a jelenlegi törekvéseknek, amelyek szintén a tudományok egységére irányulnak. Az alapfogalom, amellyel az archaikus gondolkodást kezelni kell, a „megfelelés“ (*Entsprechung*). Ez annyit tesz, hogy a földön, a föld alatt és a föld felett lévő jelenségek megfelelnek egymásnak. Az egyik szférában történő jelenség egy megfelelő másikat vált ki a többi szférában (pl. asztrológia). Az *Entsprechung* fogalma igen alkalmas arra, hogy az archaikus gondolkodást egységbe foglalja és szisztematizálja. — H. PERLS (Paris) Platon és Kant módszerét hasonlítja össze. — L. ROBIN (Paris) a tudományok osztályozását ismerteti Platonnál. — J. SOUILHÉ S. J. (Róma) a pseudeplatoni dialógus, az Epinomis és a platoni Akadémia kapcsolatáról, A. TUMARKIN (Bern) a platoni módszerről, R. ROBINSON (Ithaca) a Respublica módszeréről, K. SVOBODA (Prága) az aristotelesi módszerről számol be.

A módszer szerepe a skolasztikában (A. Fernandez—Alonso) N. Cuesnál (M. P. de Gandillac), Vivesnél (G. Jung) is egy-egy előadás

tárgya volt. — K. DÜRR (Zürich) Leibniz és a mai egységesítő törekvéseknek közös gyökerét vizsgálta. Szerinte a leibnizi általános tudomány nem egyéb, mint logikai kalkulusrendszer, vagyis oly nyelvre vonatkozó szabályok rendszere, amelynek segítségével az összes tudományok ábrázolhatók. Tehát az általános tudomány ideája nem más, mint a tudományok egységének ideája. Megemlíti még a kétfajta igazságdefiníciót Leibniznél. Az egyik a különböző ítéletekből matematikai eljárás alapján, a másik az axiómákból levezetés útján adja meg valamely tétel igazságát. — J. DOPP (Louvain) a régi és a modern fizikát hasonlítja össze.

III. *Logika és matematika.* (A logika problémája. A logika és a tudományok. Matematika és logika. Matematika és intuíció. A végtelen problémája.)

K. GRELLING (Berlin) a huszadik század logikájának egyik legnagyobb sikerét az antinomiák feloldásában látja. — C. G. HEMPEL (Brüsszel) az általánosított negációk rendszeréről ír. — G. KATKOF (Prága) „reista“ szempontból tárgyalja a tétel, ítélet és az örök igazságok problémáját. Reizmusnak azt a felfogást nevezi, amely szerint a dolgok (res) a tudományos gondolkodás tárgyai. — H. SCHOLTZ (Münster i. W.) a logikai kalkulus szerepét vizsgálja a logisztikus kalkulus-kutatásban. — J. FRÖBES (Bonn) szerint célszerű a logisztikus szimbolikát a tankönyvekben is használni. — F. ORESTANO (Róma) megkülönbözteti a tiszta logikát, amelyben a legfontosabb a gondolkodás megegyezése saját magával — és itt az alapelv az azonosság elve — a kategóriás vagy ontológiai logikától. Ez utóbbi a kategóriák három faja szerint lehet: 1. matematikai logika, a kvantitás kategóriája után, 2. klasszifikációs logika a kvalitás vagy a szubsztancia kategóriája után és 3. a viselkedés logikája (logica dei conportamenti) a dinamikus kategóriák (az okság, a célszerűség, akció és reakció, valószínűség) után. Ide tartoznak például a többértékű logika és A. Pastore potenciális logikája.

P. OPPENHEIM (Brüsszel) helyesebbnek tartja, ha a klasszikus logika osztályfogalmát a rend fogalmával felcseréljük, vagyis a „vagy-vagy“ helyett a „többé-kevésbé“ megállapítások alapján rendezzük az egyes tagokat bizonyos sorrendbe. Így a rend mindig kéttagú vonatkozások alapján kapott rangsor. Ennek a rangsornak igen nagy szerepe van a modern tudományokban. — L. CHWISTEK (Lemberg) szerint csak egy abszolút tudomány van és ez a racionális szemantika, amely a jeleknek a tudománya. Ez a tudomány két kiválasztott jelre, az elemi logikai kalkulusra, a típus és a szubsztitúció ismeretére épül fel.

A. TARSKI (Varsó) a deduktív módszerről, P. BERNAYS (Zürich) logikai-matematikai alapkérdésekről tartottak előadást.

A. FRAENKEL (Jerusalem) ismerteti a diszkontinuumra és a kontinuumra vonatkozó elméleteket és a helyzetet még ma is nehéznek

és megoldatlannak látja. — G. GENTZEN (Göttingen) a matematikai végtelen fogalmára vonatkozó elméleteket két nagy csoportba osztja, az egyik a Hilbert felfogását és az intuicionizmust magában foglaló konstruktív csoport, a másik a típuselméletet és a halmazelméletet tartalmazó csoport, amelyet „ansich“ csoportnak nevezett. A végtelen elméletek ellenmondásnélküliségét a transzfinit indukcióval látja elérhetőnek.

IV. *Kauzalitás és determinizmus.* (Modern fizika. Fizika és filozófia. Valószínűség. Biológia.)

L. DE BROGLIE (Paris) szerint a determinizmus, amely a fizikusok számára annyit jelent, hogy az elmúlt vagy a jelen megfigyelések adataiból a jövőben bekövetkező jelenségeket is előre megmondhatják, nem érvényes a kvantummechanikában, az atomikus nagyságrendű jelenségekre. Ez természetesen nem azt jelenti, hangsúlyozza de Broglie, hogy a kauzalitás nem érvényes, hanem csak annyit, hogy nincs determinizmus az előbbi értelemben. — M. BARZIN (Brüsszel) szerint a kauzális törvény és a statisztikus törvény közötti különbség csak a módszer kérdése s nem mélyebb eredetű. Minden statisztikus törvényt theoretice transzformálni lehet kauzális törvénné. — Sir H. SAMUEL (London) éppúgy, mint Planck és Einstein, nem fogadja el az új fizika következtetéseit az indeterminizmusra vonatkozóan. — F. C. S. SCHILLER (Los Angeles) szerint a kvantumfizika nagy eredménye annak a kimutatása, hogy a determinizmus nem a dolgok struktúrájára, hanem csak a módszerre tett megállapításokat és ezzel igen sokat mondott a tudományok módszerére és a megismerés természetére vonatkozóan. — S. ZAREMBA (Krakkó) a matematika és fizika kölcsönös vonatkozásait tárgyalja.

WM. P. MONTAGUE (New York) a racionalista kategóriák használhatóságát mutatja ki egy pozitivista rendszerben. — PH. FRANK (Prága) a modern fizika újítását semmiesetre sem látja abban, hogy — mint sokan hiszik — a megfigyelő fizikus és a megfigyelt jelenség viszonya lényegében megváltozott volna, hanem ez a viszony ugyanaz, mint volt a klasszikus fizikában s változás csak abban mutatkozik, hogy az atomisztikus fizikában maga a kísérletező is a kísérletnél fizikai tárgyként szerepel és mint ilyen hat a fizikai történetre.

H. JORDAN (Utrecht) szerint az élő szervezetben a fejlődés folyamán dinamikus-kauzális struktúrák lépnek fel és az élő szervezet gazdagságát és sokféleségét éppen az adja meg, hogy minden egyes része a többivel kapcsolatban áll és a kauzalitás az összes részek között egyidejűen folyik le. — L. v. BERTALANFFY (Wien) „organizmikus“ felfogása az élő szervezetet egységes egésznek tekinti, amelyben rendszertörvények uralkodnak. A szervezet szerinte stacionárius, és szemben a mechanisztikus felfogással, dinamikus jellegű. Végül a szervezetben a reaktivitás helyett elsőleges viselkedés, az aktivitás nyilvánul meg. Ez

az „organizmikus“ felfogás nem egyenlő a vitalizmussal, mert az utóbbi Bertalanffy szerint a szervezetet egymástól független gépszerű alkatrészek kapcsolatának veszi fel, amely komplexumot azután a lélek vezet. Az organizmikus felfogás éppen a gépszerűség ellen harcol és vallja, hogy a biológiai jelenségeknek éppoly *sui generis* exakt törvényei vannak, mint a fizikaiaknak.

V. *Reflexív analízis és transzcendencia.* (Transzcendencia és immanencia. Reflexió aktusa. Reflexió és lét. Lélek és szellem. Lélek és test. Lélek és Isten.)

M. BLONDEL (Aix en Provence) a transzcendencia lényegét csak theisztikusan tartja megragadhatónak. Az élet igazi megnyilvánulásában a normákban és a végső célban csupa transzcendenciára való utalást talál. — L. BRUNSCHVICG (Paris) a transzcendencia és immanencia problémáját nem látja egyszerű antitézisnek. Hisz lehetséges a természeti és természetfeletti, de lehetséges a természet és szellem kettősségének antitézise is. Descartesnál a transzcendenciát a gondolkodás mint képzelőerő, az immanenciát mint reflexió fejezi ki. — G. MARCEL (Paris) szerint a halál bizonyossága és így a nem-lét tudatának ismerete negativizmushoz vezetne. A dialektikus gondolkodásnak ezt a negativizmust fel kell cserélnie a lét metaproblematikájává, amelynek magva csupán a transzcendencia feltárása lehet. — A. METZGER (Berlin) Nietzsche és a jelenkori transzcendenciaprobléma kapcsolatát ismertette. — C. SGANZINI (Bern) az alapvető struktúrák theóriájában látja a filozófiának mint exakt tudománynak megvalósítását. — O. BECKER (Bonn) a transzcendencia és a paratranszcendencia fogalmait elemzi.

A. BURLOUD (Rennes) a pszichológiai reflexív-analízist fejtegeti Maine de Biran szellemében.

R. INGARDEN (Lemberg) szerint az ember és az idő viszonya kétféle lehet. Egyfelől: az ember a valójában létező és az idő csak jelenség. Másfelől: az idő az, ami a változásokban az egyedüli valóság és az ember van alávetve a változásoknak, következésképp csak jelenség. Ebből a problémából magának az ember lényegének vizsgálatával juthatunk ki. — P. FRUTIGER (Genf) az idealizmus szó jelentéseit tárgyalja. — A. REYMOND (Lausanne) a descartesi *Cogito* és a lét kapcsolatáról, az ítéletekről és a normákról adott elő realiztikus szellemenben. J. LAIRD (Aberdeen) a megismerés reflexív és egyszersmind transzcendens jellegét vizsgálja. — C. CIACON (Varese) az igazi transzcendenciát abszolútnak tartja és ez csak Isten lehet.

M. BECK (Prága) a lélek és a szellem, a tudat és az én különbözőségét tárgyalja. Az első az intuicionális aktusok összessége, az utóbbi a tudatnak alanya. A szellem jelenti, hogy az ember erkölcsileg felelős tetteiért. A lélek, az individualizált ember, az alapja annak, hogy szeretet lehetséges. — P. DALE (Riga) szerint a lélek jelenti az aktuális tudat konkrét tartalmát, a pszichikai diszpozíciók, aktusok és álla-

potok összességét, végül jelenti a tudatos és tudattalan lelki élet konstans magját, a reális ész és ez a tapasztalás alanya, immanens és teremtető szubsztancia. E felfogás alapján a lélek nem egyéb, mint szellemi monasz. — E. STRAUSS (Berlin) a modern anthropológiai pszichológiának egyik őseit látja Descartes pszichológiájában, anélkül természetesen, hogy közvetlen kapcsolatot a kettő között ki lehetne mutatni.

CH. BAUDOUIN (Genf) a lélek és a test viszonyát a pszichoterápia szempontjából vizsgálja. — G. DWELSHAUVERS † (Paris) szerint a szervezet funkcionális egysége és lelki egysége közötti kapcsolatot a szenzomotorikus és mnemikus struktúrák adják meg. (Funkcionális egységet alkotnak az idegrendszer, a belső szekréció és a különböző szervek struktúrája és kapcsolata). — B. PETRONIEVICS (Belgrád) kimutatja, hogy a pszichikai jelenségeknek pontos lokalizációja az agyban lehetetlen. A lélek és az agy dualitásának nehézségeit csak a monadologikus felfogás tudja elkerülni.

W. LUTOSLAWSKI (Krakkó) a misztikus eksztázisról, B. RO-MEYER (Vals, prés Le Puy) a lélek és Isten viszonyáról tartott előadást.

VI. *Az érték: a normák és a valóság.* (Érték és realitás. Ismeret, cselekvés és érték. Érték és kozmológia. Logikai normák. Morális, szociális, jogi és esztétikai normák.)

S. ALEXANDER (Manchester) az érték objektivitásáról, J. BEN-RUBI (Genf) az emberiség fejlődésében, a történeti realitásban megnyilvánuló, ideális morálról értekeztek. — W. BURKAMP (Rostock) egy később megjelenő munkájának („Wirklichkeit und Sinn“) alap gondolatait ismerteti. Burkamp tudománytana, logikája és értékelmélete tulajdonképpen valóságelmélet, amely sokszor közeljár a szubjektivizmus-hoz. — H. KUHN (Berlin) a dualista értékfilozófia nehézségeire mutat rá. — F. HEINEMANN (London) a lét és a jelenség új megfogalmazásában látja a fenomenológiának, mint a realitás elméletének, a „konkrét fenomenológiának“ feladatát. — H. HEYSE (Göttingen) szerint az ideák és értékek tulajdonképpen nem transzcendens létezők, hanem az élet formái, amelyekben annak valódi igazsága, tragikuma, valamint heroikus feladata tudatossá válik.

A. LIEBERT (Belgrád) az idealizmus válságát korunkra jellemzőnek tartja. A filozófia is, a szaktudomány is támadja az idealizmust. Az idealizmus a filozófia szerint elhanyagolja a realitás ismeretét, a valósággal szemben szükséges ethikai állásfoglalást, csak a klasszikus formatörvényt, csak a racionális élményt ismeri el. A szaktudományok szerint az idealizmus nem ismeri el a valóság sokoldalúságát, hanem csupán formalisztikus, racionalisztikus jellegű. A pszichológia, a teológia, a pedagógia, a történetírás és a természettudományok a realizmus jellegét mutatják. Liebert mindezek ellenére is az idealizmus mellett

foglal állást, hisz a válság mindig az idealizmus velejárója, a realizmus pedig szerinte éppen a szabadság és a kritika megköttője. — Realisztikus értékelméletet találunk P. ROMANO (Turin), W. SAUER (München) írásaiban. — J. XIRAU (Barcelona) az értékelmélet mai feladatának éppen az értékek antonómiájának keresését tartja.

R. C. THURNWALD (Berlin) a fejlődés, a haladás fogalmát az ethnológiában csak az egyes népek ismereteinek és ügyességeinek maximális teljesítményeiből tartja megállapíthatóknak. A kultúrában, ahol az egyénnek sokkal nagyobb befolyása és szerepe van, mint például az egyes civilizációs berendezkedésekben, objektív, kvantitatív mérték nem alkalmazható. Minden kultúra minőségileg más, egyszer előforduló történeti produktum.

J. E. SALOMAA (Turku) a pesszimizmusról és optimizmusról tartott előadást. — L. LANDGREBE (Prága) a megismerés formális normái mellett a materialisakat is hangsúlyozza, azokat, amelyek az ítélet tárgyának mivoltára, alaprendjére, továbbá amelyek a megismerés céljára vonatkoznak.

E. LEROUX (Rennes) az ethikai értékek pluralitásában megkülönböztet személyi és morális értékeket, továbbá szociális vonatkozásban nemzeti, igazságosság- vagy emberi- és kultúrértékeket. — W. D. ROSS (Oxford) a jó jelentéséről, P. SIWEK, S. J. (Róma) az érték problémájáról, G. KAFKA (Drezda) a tudományos politikáról és politikai tudományról tartott előadást.

G. PERTICONE (Pérouse) a jogi normákról, J. SAUTER (Wien) a természeti jogról adott elő.

Az esztétikai értékről és normákról többek közt CH. LALO (Paris), EARL OF LISTOWEL (London) számolt be.

A kongresszuson résztvevő magyar tudósok közül előadást tartottak: báró BRANDENSTEIN BÉLA a lélek és test viszonyáról és az általános kauzalitásról. Előadásában kifejtette, hogy a test és lélek egységének és kettősségének problémája a valóság filozófiai tudományába, a metafizikába tartozik. A metafizikai szkepticizmust a szintetikus ítéletek feloldása indokolatlanná teszi. A világ kezdetének és ebből következően azután az okság szellemi jellegének kimutatása a test és a lélek problémáját, egységét, kettősségét és kapcsolatát megmagyarázza. Az előadást igen élénk vita követte. KERÉKJARTÓ BÉLA Descartes módszeréről és a modern geometriáról, BODA ISTVÁN az élet, szellem és tudományok egysége címen tartott előadást. SOMOGYI JÓZSEF a világ magátólvalóságának és kezdetének problémájáról olvasott fel. — Nem tartott előadást, de a kongresszusi aktákban megjelent a dolgozata HALASY-NAGY JÓZSEF-nek a magyar kartézianizmusról és HORVÁTH BARNÁ-nak a realitás, érték és jog viszonyáról.

Az előadások tárgyainak sokfélesége az első látásra az olvasót zavarba hozza. Elmélyedve azonban igen tanulságos olvasmány: a jelenkori gondolkodásnak számos jellemző vonását ismerhetjük meg belőle. Legelőször is be kell vallanunk, hogy napjainkban Descartes filozófiája nem időszerű. Ezt mutatta a legtöbb Descartesről szóló, inkább a kegyeletnek szánt előadás. Ezekben Descartes személye és nem filozófiája volt a fontos. Volt azonban egy descartesi motívum, amely erősebben csengett vissza. Ez a tudatos kételkedés motívuma, amely mindig a tudatos kritikának és a tudatos továbbhaladásnak kísérője. A kételkedéssel együttjár a módszer és a realitás problémája is. Az előbbire a dolgozatokban bő anyagot találtunk, a realitás problémája pedig a legtöbb előadásban középponti fogalomná vált s így jellemző korunk gondolkodására. (Egyet nehezen lehet azonban megmagyarázni s ez az, hogy nem Aristoteles, hanem Platon neve volt mindezek ellenére a gyakrabban hallott. E tény talán a jövőre nézve szimptomatikus.) A realisztikus filozófia igen gyakran monisztikus rendszerben jutott kifejezésre. Ez utóbbi talán azzal van összefüggésben, hogy az egységre törekvés, amelyet a dinamikus jelleg is mutat, könnyebben kifejezési formát talál valamilyen monisztikus rendszerben. Az egységlátásnak egy másik jellemzője az, hogy mind többet hallunk a filozófiai cselekvéstannról, amelynek kidolgozása magyar részről már sokkal korábban megtörtént. — Jellemző vonása még a mai filozófiának a lélek és Isten fogalmával szemben elfoglalt keresztény theisztikus álláspont, amely egyre erősebb lesz és az emberi szellemnek egyre mélyebb rétegeiből fakad, de még kifejezési formát keres. — Meg kell még említenünk a kongresszus pozitivistá résztvevőit is, akik szintén nagy számmal szerepeltek. A pozitivisták elleni visszahatást az aktákból szépen nyomon követhetjük. A kettő találkozásából biztosan sok értékes tanulságot nyer a filozófia. (Kuriózumképpen említem, hogy a pozitívizmust támadók közül igen sok angol is volt.) A valószínűség kérdése, amely nem is olyan régen fontos probléma volt, a mostani filozófus-találkozásokon háttérbe szorult. Megjegyzem még, hogy az előadók nagy számát nem a filozófusok számának növekedése okozta, hanem inkább a filozófikus látásmód térfoglalása, hisz igen sok szaktudós is előadott a kongresszuson.

A kongresszust megelőzően volt a neopozitivistáknak is egy kisebb összejövetele, amelyen egy, a tudományok egységét megvalósítani hivatott Encyklopédiának tervét tárgyalták meg. A kongresszussal kapcsolatban jelent meg egy nemzetközi filozófiai bibliográfia is, amelyről egy másik alkalommal fogok beszámolni.

Meg kell köszönnünk végül a kongresszus vezetőségének, főképen a fáradhatatlan és figyelmes főtitkárnak, M. R. Bayernak azt a sok kedvességet és előzékenységet, amellyel a kongresszus magyar tagjainak mindig segítségére volt. A magyar előadókön kívül a kongresszuson még

résztvettek Baumgarten Sándor, Bibó István, Boda László, Hunyady Piroska, Jánosi József, Lehner Ferenc, Steif Antal, W. Tarcsay Izabella és Zemplén György.

A kongresszus tagjai résztvettek a közoktatásügyi miniszter fogadóestélyén. Megtekintették a Bibliothèque Nationale-ban levő Descartes-kiállítást, a Louvre újonnan berendezett ókori gyűjteményét, a Nouveau Palais-ban a francia művészet főműveinek kiállítását. A Sorbonne-on az Academia szalónjában fényes estélyt is tartottak a filozófusok tiszteletére.

A záróülés A. Lalande elnöklésével báró Brandenstein Bélát és Kerékjártó Bélát az állandó bizottság tagjai közé felvette és a legközelebbi, 1940-ben tartandó kongresszus helyéül Groningent jelölte meg. Magyar részről báró Brandenstein Béla köszöntö meg a plenáris ülésen a kongresszus által nyújtott szellemi javakat és áldozatkészséget.

Lehner Ferenc.

Eszthetikai kongresszus.¹

Paris, 1937. aug. 7—11.

Az a két hatalmas kötet, mely a második eszthetikai kongresszus munkásságáról számol be, mindenképen kellemes meglepetés: az optimistáknak kapóra jövő bizonyíték az eszthetikai studiumok virágzásának szemléltetésére, a pesszimistáknak pedig jóleső vigasztalás. Tagadhatatlan ugyan, hogy e nagy számbeli siker (246 résztvevő!) elsősorban az eszthetika szerencsés határhelyzetéből magyarázható, hogy tudniillik filozófusok, pszichológusok, pszichoanalitikusok, műtörténészek, kritikusok, irodalomtörténészek, szociológusok munkásságából is sok hasznot húz, sőt — ha kell — magukat a művészeket is megszólaltatja, légyenek híres írók (mint Valéry vagy Claudel), vagy akár balett-táncosok (mint Szergej Lifar). Ha ennek következtében a kongresszus nagy sikere nem is tekinthető teljes egészében a modern eszthetika sikerének, annyit feltétlenül el kell ismernünk, hogy az eszthetika iránti érdeklődés erősen növekvőben van.

A szónak szigorúbb értelmében vett eszthetika az I. kötet 1. könyvére korlátozódik. Victor *Basch* elnöki megnyitója szerencsésen egyesíti magában a hagyományos eszthetikai tanokat (érdeknélküliség, beleérzés, az eszthetika deskriptív természete) s egy oszcillációs-elmélet tipo-

¹ *Deuxième Congrès international d'Esthétique et de Science de l'Art*, Paris—1937. Paris, 1937. F. Alcan. LXIII, 369; 519 l. 8°. 1. tome. Discours liminaires de Mm. Paul Valéry, Paul Claudel, Victor Basch. — Esthétique générale — Psychologie — Sociologie et Culture. — 2. tome. Histoire et Critique — Science de l'Art et Techniques — L'art contemporain.

lógiai elemeit, mely utóbbi az egész diszkusszió folyamán — sajnálatos módon — nem talált kellő érdeklődésre. Új vizeken evez Fritz *Heinemann*, aki egy „tudományos esztétika“ alapköveit véli lerakni — több-kevesebb sikerrel — téziseiben és posztulátumaiban. Elgondolása túlságosan is methodikai jellegű s reális alkalmazásakor sokat fog veszíteni látszólagos biztonságából és magabizásából. Még inkább elhamarkodottnak látszik Max *Beck* „objektivistikus esztétikája“, mely bámulatos könnyedséggel lép át problémákon, melyekkel az esztétika születése pillanatától kezdve szüntelen vívódik. Szerényebb, de túlzásoktól mentes Mieciszlav *Wallis-Walfisz* tanulmánya, mely a Lengyelországban annyira kedvelt „szémantika“ távlatába kapcsolja be az esztétikát, a nyelvfilozófia és logisztika térszomszédságába. M. *Dragomirescunak* — a többiekől eltérően — „esztétikai rendszere“ van, mely rendszer (az „integrális esztétika“) négy másik rendszert foglal magában: egy filozófiai, egy esztétikai (azaz önmagát), egy kritikait és egy irodalmi. Be kell vallanunk, hogy e rendszer tetszetős pontokba-foglaltsága ellenére sem túlságosan meggyőző, különösen miután a B/3-pontban kiderül, hogy „csak egyfajta szépség van: a művészi és irodalmi remek szépsége“: tökéletes példája a circulus vitiosus-nak. Sokkal határozottabb Eugeniu *Sperantia* felfogása, melynek világos vitalizmusa még hibáiban is igen termékenynek és életrevalónak látszik. Nem mondhatjuk el ugyanezt Robert *Hellerről*, aki még ott tart, hogy „a művészet lényege a megismerésben és az etikában merül ki“. Több körültekintéssel jár el Paul H. *Rappolt-Fischer*, aki az esztétikai szemlélet változását igen ötletesen állítja szellemtörténeti párhuzamba a modern ember világnézetének módosulásával. Kár, hogy — mint már annyi szellemtörténész — szintheizáló vágya s az eleve elhatározott végkövetkeztetés őt is logikai és tárgyi tévedésekbe sodorja: a modern fizika szellemibb beállítottságával párhuzamba állítja a modern irracionizmus felfogását, melyben — szemben a racionalizmussal — „a dolgokból erők lesznek“. Tudnia kellene, hogy a fizika modernsége — éppen megfordítva — akkor vette kezdetét, mikor az erő misztikus és hipotetikus fogalmát végre sikerült törölni a tudományos fizika szótárából.

Tisztultabb intellektuális atmoszféra árad felénk néhány következő tanulmányból. Henri *Serouya* nem az esztétikában, hanem a művészetben magában keresi a metafizikai mélységet. Ugyanez a háttér Louis *Lavelle* felfogásának is, aki ismert és szép egzisztenciális filozófiájának időszemléletében juttat nagy szerepet a művészetnek. Etienne *Souriau* is ezúttal meglepően mélyen szánt a művészet és egzisztencia viszonyáról elmélkedvén s eljut az „Existenzerhellung“ fogalmáig: „l'expérience fondamentale, qui pose et légitime l'être“. Hasonlóképpen az esztétikai élmény áll a fenomenológiai jellegű előadások középpontjában is. Roman *Ingarden* (Das ästhetische Erlebnis) jár itt elől s találóan jellemzi az esztétikai tárgyiasság sajátos konstitutív termé-

szetét. Fejtegetéseinek csupán egy szépséghibája van: R. Odebrecht ezekkel a kérdésekkel már tíz évvel ezelőtt behatóan foglalkozott (*Das ästhetische Werterlebnis*, 1927) s eredményei kétségkívül legelső helyen állanak napjaink esztétikájában. Érthetetlen és mindenképen visszatasztos, hogy Ingarden sem most, sem 1931-ben megjelent könyvében nem hajlandó Odebrechtről tudomást venni, pedig Husserl, közös mesterüket, lépten-nyomon idézi. Különösen visszatetsző e magatartás tudományos kongresszuson, ahol a résztvevők az együttműködés szándékával jönnek össze. D. *Brinkmann*, aki szintén „az esztétikai tárgy fenomenológiájáról” értekezik, ugyanígy jár el. Az egyetlen Fritz *Kaufmann* az, aki e kutatási területen önállóan tudja Husserl kezdeményezését folytatni. Meggyőződen mutat rá arra, hogy a fenomenológia metafizikai lehetőségeit, a Wesensschau legsajátosabb területét a művészetben kell keresnünk, amint Kant is az esztétikába utalt bizonyos metafizikai kérdéseket, melyek a kritikában és etikában megoldhatatlanok voltak.

Téves előfeltevései ellenére is igen értékesek Jules de *Gauttier*-nek, a „bovaryzmus” híres théorétikusának megállapításai művészetről és okságról: szubjektum és objektum viszonya egyedül a művészetben nem kauzális, hanem „reprezentációs”. Külön meglep határozottságával *Gauttier* ismeretelméleti állásfoglalása: „Toute réalité est relation de notre activité psychique avec le monde”. Hasonló relativizmus mutatkozik több történelmi hangsúllyal Marcel *Brion* történetfilozófiai koncepciójában, mely a történet „emberi állandóira” mutat rá s egy ciklikus folyamatot vél felfedezni a román, gót, renaissance, barokk és rokokó stílus körforgásában. *Boda* István viszont a lélektan felé igyekszik terelni az esztétikát és sürgeti az esztétika „valóban tudományos” problematikájának kidolgozását, hogy e problémák is „exaktabb”, nemzetközi diszkusszió számára hozzáférhetőbb formára legyenek hozhatók. Valóban helyes szándék, hogy az esztétikusokat meg kell tanítani pszichológiára, *Boda* azonban következetesen megfelelőezik a kérdésnek legalább ekkora mértékben fontos másik oldaláról, hogy tudniillik az esztétikai kérdésekben nyilatkozni óhajtó pszichológusokat hasonlóképpen be kellene vezetni az esztétikának — mondjuk — az előcsarnokába. — A magyar irodalmi klasszicizmus legnemesebb hagyományai mellett tesz hitvallást *Mitrovics* Gyula „tisztá humanitás esztétikája”: „L'œuvre d'art consiste dans l'unité organique de contenu et de la forme”.

Érdekes megfigyelni, hogy a Vico—Croce-féle idealizmus mennyire erős ma Olaszországban: szellem és érték az olasz résztvevők vezérezavai. Akaratlanul egységesnek tűnik fel az angol és amerikai előadók felfogása is. Pragmatizmusuk néha súrolja a naivitást. De végeredményben ez sem bántó hang: a sok spekuláció között szinte üdítően hat az utilizmus kritikátlan földközelsége. Mr. *Kallen* például így zárja elmefuttatását: „Almost it might be said, Beauty is use, use beauty; that is all we know or need to know”. Szintén newyorki Mr. *Montague*

is, aki „Beauty is not all” címen értekezik és lehetetlen mást mondanunk felfogásáról, minthogy az a szó legjobb értelmében „bájos”, annyira egyszerűen képzei el a legnehezebb problémákat is. „And from these macrocosms of the human heart not only the aristocracy of connoisseurs and sophisticates but the vast multitude of common men could nourish and enrich their lives”: íme a demokrácia és puritánizmus, mely nagyra tette az angolszász népeket.

Nem számítva még tizennégy tanulmányt, mely az esztétika történetére vonatkozik, ill. annak jelen állásáról számol be, a további munkák már nem tartoznak a szó szorosabb értelmében vett esztétikához. Ilyenformán — és mert az ismertetésnek úgysem lehet célja, hogy a könyv elolvasását feleslegessé tegye — le kell mondanunk a fennmaradó hatalmas anyag ismertetéséről, annak ellenére, hogy az sok tekintetben nagyobb figyelmet érdemelne és több értéket képvisel, mint a voltaképeni esztétikai elmefuttatások. (Különösen áll ez a művészet pszichológiájára és történetfilozófiájára nézve.)

Végeredményben a kongresszus keltette összbemutató igen jó. Néhol talán túl könnyed a hang, mely feleletet igyekszik adni a művészi lét nehéz problémáira. Ezúttal a nagy *Valéry* sem egészen ment e hibától, szemben *Paul Claudel* üzenetének egyszerű és megrázó mélységével. Könnyen támadnak az axiómák, posztulátumok, megalapozások és kelténél több tanulmány kezdődik (és végződik) azzal, hogy „mon système esthétique...”. Talán a szokottnál sűrűbben szerepelnek a műsoron utazó tudósok, akik jobban szemügyre véve inkább csak utazók, de ennek oka mégis a művészet univerzális helyzetében s nem az esztétikában magában keresendő. Kár az is, hogy a németek — az esztétikus *Dessoir* és *A. E. Brinckmann* kivéve — túntetően távolmaradtak: ki tudja miért? Vagy talán ennek köszönhetjük, hogy — minden dicséretet megérdemlő módon — a politikát is sikerült távol tartani a tudományos diszkusszióktól? Nem hisszük. A három év múlva Budapesten rendezendő kongresszus előkészítőinek még van bőven idejük e nehézségeket áthidalni.

Külön meg kell emlékeznünk a report pompás összeállításáról, ami — tudtunkkal — *R. Bayer* kiváló szakértelmét dicséri: az egyes tanulmányok oly tökéletesen vannak csoportosítva, hogy igen gyakran szinte egyetlen munka fejezeteiként olvashatók. *Mátrai László.*

A XI. Nemzetközi Pszichológiai Kongresszus.

Párizs, 1937. július 25—31.

A lélektannak az utóbbi időkben legfontosabb célkitűzése, hogy rávilágítson az élőlény viselkedésének és mozgásának mibenlétére. Ezért van az, hogy aki az utolsó évek lélektani irodalmát figyelemmel kíséri,

azt látja, hogy annak állandó vizsgálati tárgya a mozgás lefolyása, továbbá a tanulás szerepe a mozgásban, a megszokás mibenléte és szerepe s végül mint e tényezők együttesének, a viselkedésnek problémája. Az állatlélektan is mind nagyobb és nagyobb kibontakozását annak köszönheti, hogy e jelenségeknek kezdetlegesebb formái az állati megnyilvánulásokban vizsgálhatók legjobban.

A XI. nemzetközi pszichológiai kongresszus tehát a pszichológia egyik legaktuálisabb problémáját, a következő fejlődéstani jelleggel fogalmazott tételt teszi vezértémájává: „A mozgástól a viselkedésig.” (Du mouvement à la conduite.) Ehhez a vezértémához kapcsolódik szorosan a kongresszus öt kimerítő előadása, a „szimpozion”-ok, mindegyik a lélektan egy-egy kiváló képviselőjének dolgozata. (Michotte, Buytendijk, Wallon, Révész.) Következő előadássorozat a konferenciák, amelyek nem csoportosultak szigorúan a főtéma köré, hanem az egyes kutatók speciális problémáit adták elő, végül voltak ú. n. megbeszélések, ahol a mai pszichológia legkülönbözőbb lényeges kérdései kerültek megvitatásra.

Abból a körülből 160 előadásból, amely a kongresszus hatalmas anyagát alkotja, itt csak annak a néhány munkának ismertetésére térhetek ki, amely legjellemzőbben mutat rá a pszichológia mai helyzetére. Előtérbe helyeztem az összehasonlító lélektani kérdéseket.

Mc. Dougall (Duke Univers. U. S. A.) dolgozatában („Tendencias as indispensables Postulates of all Psychology”) a XX. század pszichológiájának legjelentősebb eredményei közé sorolja, hogy a képzetek terminológiáját sikerült kiküszöbölni és helyette a lelki élet menetének megmagyarázására felvették mint dinamikus tényezőt a tendenciákat. A tendenciáknak több formáját különbözteti meg, általában latens és manifeszt formákat szokás felvenni. Ez utóbbi a behavior. Más szempontból nézve megkülönböztethetünk célra irányuló és célkereső tendenciákat. Célra irányulás például az, amikor az állat csak arra képes, hogy az előtte levő zsákmányra ráugorjék, célkeresés pedig, amikor az állat anélkül, hogy a zsákmány előtte lenne, képes annak megkeresésére indulni s azt magának megszerezni. Mc. Dougall a „purpoziv”-ista iskola megteremtője, e munkában is, a szándék és célkeresés fontosságát, mint minden pszichológiának alapvető tényezőjét, hangsúlyozza.

Állatlélektani szempontból különösen tanulságos F. J. J. Buytendijk (Groningen) dolgozata, a következő címmel: „Die Erwerbung neuer Gewohnheiten als Lebenserscheinung.” Az állati funkció mindig az önmozgás elvére alapított történés, az állat és környezete organizált egységében folyik le, tehát az állatnak legegyszerűbb mozgását sem magyarázhatjuk meg az úgynevezett gépteóriával, hanem már a legprimitívebb megnyilvánulásaiban is megtaláljuk a viselkedés nyomait.

Az állat viselkedése sohasem belső fiziológiai folyamat, hanem mindig ellentétpárnak, az állati életnek mint önálló zárt egységnek és

mint a környezetétől függő nyílt egzisztenciának tényezőiből tevődik össze. A fejlődésben mindig ez az ellentét, zártság és nyíltság lép mind erősebb feszültséggel előtérbe. Ezzel adódik a magasabbrendű állatok alkalmazkodóképességének kiterjeszkedése új szokások felvétele által. A viselkedésnek egyik alapja a tanulás, a tanulás pedig a maga egészében biológiai működés. Buytendijk dolgozatának e tételei világosan mutatják, hogy a mai pszichológiában az élőlény és környezete kapcsolatának vizsgálatán van a főhangsúly. Ez a két tényező teljesen meghatározza egymást és pszichológiai törvény nem mondható ki e kettő egymáshoz való viszonyának ismerete nélkül.

Rokon gondolatkörben mozog *E. G. Sarris* (Hamburg) „Gegenstandsbildung und Umbildung in der Welt des Hundes“ című előadása. Ez a munka Uexküll intézetében készült. Az Uexküll-iskola szerint az állati szubjektum számára a tárgyak jelekül szolgálnak, azonban csak azoknak a tárgyakkal van jelük, amelyek az állat életének szempontjából fontosak, ami azt jelenti, hogy az állat számára a tárgyak csak annyiban léteznek, amennyiben azoknak valami szerepük van az állat életében. A kutyák nem ismerik az emberi tárgyak törvényszerűségeit, az ő számukra csak a saját használati szabályaik érvényesek. A kutya világában nem szerepelnek „embertárgyak“, csak „kutyatárgyak“. A kutya képes a tárgyakkal a maga számára vitális jelentőségű jeleit megtalálni és e jeleket más tárgyra is átvinni és a tárgyat ennek megfelelően használni.

E problémacsoport egyik lényeges tényezőjét akarja konkrét kísérletekkel megvilágítani David Katz egyik tanítványa és munkatársa, *Ase Gruda Skard* (Oslo) beszámolójában, „Studies in the Psychology of Needs“ (Tanulmányok a szükség pszichológiájáról). (Közölve az „Acta Psychologica“ II. k. 2. sz.-ban.) A szerző kísérleteinek közvetlen célja, hogy vizsgálat alá vegye D. Katznak azt a hipotézisét, amely szerint a szükségletek általában mind ugyanazon törvényszerűséggel mennek végbe és hogy a szükségletek lefolyása mindig belső, szervezeti állapottól és külső körülményektől függ. A problémát részletesebben eddig csak a táplálkozás terén dolgozták ki. Skard ezzel szemben a nemi szükség területéről vette vizsgálatát anyagát. A kísérletet házityúkokkal végezte. Eredményei a következő pontokban foglalhatók össze: 1. A szükség fokozásával az aktivitás is fokozódik. 2. Ha az állat megszokott napi szexuális ritmusában valami külső behatásra eltolódás áll be, akkor ehhez alkalmazkodni képes, de ha az állat újra normális körülmények közé kerül, újra a régi ritmust veszi fel. Az alkalmazkodás tehát nem válik szokássá. 3. Nagyobb alkalom fokozott tevékenységre serkent. 4. A szükség növekedésével csökken a kvalitatív igény. 5. Ha a kakas huzamosabb ideig van ugyanazzal a családvalalal összezárván, túltelítődés áll be, új családvalal pedig mindig új ingerlő hatása van. 6. Az új inger azonban nem ad mindig egyforma eredményt, mivel a szükség-

letet több más tényező is (egyes tyúkok kedveltsége stb.) befolyásolhatja. 7. Vetélytárs fellépése heves féltékenységet idéz elő, a harc után azonban a nemi aktivitás csökken. 8. Ha egyéb szükségleteit, például mozgás, táplálkozás, szabadság, nem elégítheti ki az állat, akkor a nemi tevékenység csökken.

Skard e munkája teljesen igazolni látszik Katznak az étvágy-vizsgálatok terén elfoglalt álláspontját, hogy t. i. különböző szükségletek lefolyására egyforma dinamika jellemző. Igen fontos tanulsága még e kísérletnek az, hogy megmutatja, milyen szabatosan lehet pusztá viselkedés-leírással fényt deríteni a szükségletek problémájára.

J. von Allesch (Greifswald) „Die Autonomie Faktoren des Geschehens insbesondere des Handelns bei Menschen und Tier“ című előadása a biológiai preformizmusnak adott kiélezett kifejezést. Szerinte az élettörténet a szervezet természete szabja meg, amely teljesen magához igazítja a külvilág anyagát élettani és lélektani értelemben egyaránt.

A fejlődéslélektani kérdéskörbe tartoznak még a rövid előadások közül Arnold Gesellnek a yalei gyermekklinikán tett megfigyelései (közölte munkatársa, Miss Thompson) és Charlotte Bühlernek (Bécs) szintén gyermekeken végzett vizsgálatai. Mindketten patológikus esetekkel kapcsolatban vizsgálják a mozgás és az intelligencia összefüggését. Mindketten arra az eredményre jutnak, hogy mozgásképesség és intelligencia nincsenek egymással szoros kapcsolatban. Súlyos mozgási defektusban szenvedő gyermekek értelmi működései kifogástalanok lehetnek. Ez a két tulajdonság tehát sokszor független egymástól.

Motorikus problémák területéről veszi vizsgálódása anyagát Rosa Katz rövid beszámolója is. Kísérleteit gyermekeken végezte, akiknek az volt a feladatuk, hogy elképzeljék azt a helyzetet, hogy ők most sérülés következtében valamely végtagjukat nem használhatják, s ebben az állapotban különböző ügyességi feladatot kellett megoldaniuk. (Kalapálás, tübefűzés stb.) Filmvetítéssel kísért előadása igen érdekes tanulságot szolgáltatott arra nézve, hogy egyes motorikus képességek kikapcsolásakor a más területekről vett mozgásoknak milyen gazdag és sokféle variációja siet a hiányzó terület pótlására.

Értékes szerepléssel tűntek ki a magyar pszichológusok is. Motorikus kérdéssel foglalkozik H. Schiller Pál előadása: „Preliminary experiments on purposeless manipulation in human adults.“ Ma is kutatás alatt álló problémája, az ember önkéntelen, játékos mozgásainak kérdése, amely az emberi magatartás spontán tényezőinek megvilágítását célozza.

Boda István „La structure intellectuelle et le développement mental. Contribution nouvelle à une théorie structurelle de l'intelligence“ című dolgozatának lényege a szellemi fejlődés menetének vázolása. Azt tárgyalja, hogy a primitív, globális percepciókból hogyan fejlődik mindig differenciáltabb és precízebb fázisokon keresztül az emberi intellektus

odáig, amíg a lényeges elemek egyesülnek precizitás és disztinkció mellett, széles és gazdag szintetikus látásban. Ebben a kérdéskörben Boda egy megbeszélésen is résztvett.

Somogyi József „Der psychische Träger der Vererbung“ címen ismert örökléstani problémákat pszichikus fogalmakra vezet vissza és megállapítja, hogy a cytodinamikus lélekkel ellátott sejteket a racionális lélek fogja össze emberi testté.

A kongresszus főtanulsága az, hogy a különböző problémakörben kutató munkák nemcsak a speciálisan hozzájuk tartozó kérdések megoldásának szempontjából lehetnek termékenyek, hanem az egész pszichológia tudományának olyan új útjai bontakoznak ki bennük, amelyek az eddigieknél nagyobb egységet ígérnek és közelebb fognak vinni a lélektan központi problémáinak megértéséhez. *Molnár Ilona.*

Descartes és az egzisztenciafilozófia.

(Jaspers Descartes-könyve.)

Az egzisztenciafilozófia két mestere közül kétségtelenül Martin Heidegger a geniálisabb, de sokkal egyenetlenebb, Karl Jaspers a szerényebb, de szolidabb. A két gondolkozó eddigi főművét összehasonlítva (Heidegger: *Sein und Zeit* és Jaspers: *Philosophie*, 3 köt.), az ember állandó olvasmányának feltétlenül Jaspers könyvét tartaná meg, de közben sokszor Heidegger intenzívebb atmoszférájában kívánná lenni. Jaspers iránya azonban, úgy látszik, termékenyebb is. Míg Heidegger még főművének második kötetét sem adta ki, a „*Philosophie*“ szerzője már lényeges lépésekkel haladt tovább. Az előzményekről ezúttal ne is legyen szó. Jaspers, mikor már alapvető könyvét megírta volt, minden modern filozófiának propedeutikájaként kezelhető könyvét, a „*Világ-nézetek lélektanát*“ felépítette és elkészítette a kor szellemi mérlegét, amelyet higgadtságában eddig meg sem közelítettek („*Die geistige Situation der Zeit*“). Most, hogy az egzisztenciafilozófia körvonalai tisztázódtak és kiderült, hogy általa az emberi gondolkodás milyen lényeges lépést tett, az alapvető mű megírása után a probléma az volt, hogy merre visz az út a távolabbi irányokba. Ezt a stádiumot jelzi Jaspersnél a „*Vernunft und Existenz*“ címmel összefoglalt előadássorozat, amit a groningeni egyetemen tartott. Ebben a könyvben részben visszanyúl saját filozófiájának kezdeményezőire, Kierkegaardra és Nietzsche-re, részben az egzisztenciafilozófia problematikáján belül fekvő részletkérdést dolgoz ki mélységi vonatkozásban. Ez a mű azt a lépést jelenti, amit röviden úgy lehetne kifejezni, hogy: túl a rendszeren. A meditatív nagy essay lett az a filozófiai műfaj, amelyhez meg kellett érkeznie, miután mindazok a filozófusok, főképen Kierkegaard és Nietzsche, akikkel Jaspers rokonszenvez, ezt művelték, részben pedig azért is, mert az

existenciáfilozófia közvetlen megelőzője a fenomenológia lényeglátó módszere (Wesensschau) is ide vezette. A további lépés most csak az lehetett, hogy hozzáfog valamelyik gondolkozóhoz és a gondolat és élet egységét „existenciális” módszerrel teszi tanulmány tárgyává. Jaspers a nehezebb utat választotta akkor, amikor Nietzsche-ről szóló könyvét írta meg. Hogy miért Nietzsche és nem Kierkegaard a hasonlíthatatlanul nehezebb feladat, e helyen nem állapítható meg. Csak annyit, hogy a Nietzsche-interpretáció és Nietzsche filozófiájával való foglalkozás még korántsem filozófiatörténeti feladat. Elég, ha az ember Bertram, Klages, Cysarz, Baeumler, vagy Löwith köteteire utal, hogy lássa, milyen felszántatlan terület az, amit általában nietzschei filozófiának neveznek. Az a beállítás (pl. az Aster-féle), hogy ma Nietzsche-renaissance van, teljesen hibás. A való helyzet az, hogy tulajdonképpen még senki sem tudja, hogy Nietzsche filozófiája mit jelent. Súlyát, nagyságát, komolyságát csak elkezdték lemérni, miután látták, hogy a századelő temérdek Nietzsche-könyve kivétel nélkül mind téves. Kierkegaardról tudjuk, hogy kicsoda, Nietzsche-ről nem. Jaspers Nietzsche-műve egyéb kitűnőségeitől eltekintve, főként attól, hogy megértésben eddig kétségtelenül a legtovább tudott menni, váratlan eredményt hozott: az existencialisztikus gondolkozás kitűnő analitikus és biográfiai módszernek bizonyult anélkül, hogy csak egy lépést is engedett volna filozófiai álláspontjából és eltolt volna a pszichológia felé.

Ezután az előzmény után bírta meg a „Revue philosophique” azzal, hogy a „Discours de la méthode” megjelenésének háromszázéves fordulóján írjon tanulmányt Descartes-ről. Az ajánlat a kellő pillanatban érkezett. A biográfiai módszer kidolgozva állott és esedékesé vált, hogy az existenciáfilozófia összemérje magát egy racionalisztikus filozófiával. És tényleg: a Descartes-könyv alapja és gerince ennek a két filozófiai iránynak összevetése.

A kiinduló pont: a cogito ergo sum, — ez természetes. Nem lehet más, mint a racionalizmus e főtétele. A vélemények örökös változása fölött elégedetlenül — magyarázza Jaspers — Descartes teljes bizonyosságot akart. A feltétlenséget és kizárólagosságot: — a kétségtelenséget akarta megtalálni. Hogy ezt elérje, a kételkedést addig fokozta, amíg csak azt az egyetlenegy bizonyosságot találta, hogy: gondolkozom, tehát vagyok. Vegye azonban az ember e tétel fogalmait külön elemzés alá s akkor azt látja, hogy a cogito ergo sum csupán csak ennyit jelent: valamiképpen vagyok. Ezzel, hogy „valamiképpen” az ember az egyetemes kételkedésből nem teszi meg azt a lépést, amit első pillanatra hinne, mert „nem éri el a tulajdonképeni lét alapját”. Descartes nem existenciálisan kételkedett. Kitűnik ez a Buitendijk-féle levélből, ahol ezt a gondolkozó maga kétséget kizáróan rögzítette. Van, — úgymond — értelmi kétely és van akarati. Értelmileg lehet kételkedni úgy is, hogy az akaratot ez meg sem érinti. Az értelem felteheti azt, hogy az istenség

nem a legjobb belátása szerint vezeti a világot, sőt valószínűnek tarthatja az istenségben a Legfőbb Gonosz hipotézisét is. És ugyanakkor az akarat a Gondviselésben tovább hihet. Descartes kételye az értelem módszeres kételkedése. Nem érinti az egzisztenciát. De éppen azért, mert csak értelmi és nem egzisztenciális, az eredmény amit nyer, szintén csak értelmi lesz. Így válik a tétel „az ember bizonyosságának legszegényesebb megfogalmazásává (ärmste Fassung der Selbstgewissheit).

Hogyan volt ez lehetséges? Úgy, hogy a cogito ergo sum tétele nem önmagában álló axióma, hanem előfeltételre támaszkodik. Ezt a gondolkozó nem vallja be. Az előzmény az, hogy Descartes „tervszerű, intellektuális kísérletet tesz, hogy racionális bizonyossághoz jusson... olyan eljárást folytat le, amelynek Descartes ura marad és amely nem rántja bele egész lényét a kételkedés szakadékába“. A kétely egy ponton meginog és megáll. Nem radikális és nem őszinte. Nem vonja bele önmagát a maga teljes egészében és nem vonja bele a létet. Van egy pont, amelyet elkerül és kikerül. Miért? Descartes azt mondja, hogy van valami, amit nem az ember gondol, hanem, ami az emberben benne van. Ezt a valamit, amit nem az ember gondol, hanem, ami az embert gondolja, a kétely körébe nem lehet bevonni. Szükségképen meg kell állni. Descartes azt mondja, hogy az ember által kételkedés alá nem vonható: az istenség-eszme. Az istenség-eszme nem az embertől függ, hanem az emberben: *van*. És pedig van, mert ez következik az istenség létéből. Így és ilyen módon érthető meg, hogy mit tart Descartes „lét“-nek. Lét az, ami az istenség létével közvetlenül egy és az ember számára gondolhatatlan, mert ez az éppen, ami gondol. Önmagát nem gondolhatja s így önmagát kétségbe sem vonhatja.

Természetes, hogy ez a rejtett előfeltétel aláássa magát a kiinduló tételt is. Mert ezen az előfeltételen és a belőle következő cogito ergo sum-on kívül és ezen túl Descartes egyetlen lépést sem tett és tudott tenni. Egyetlen további bizonyosságot sem tudott elérni. Sőt ez maga sem bizonyosság, mert ennek alapján az egész lét egyszerűen pszichológiai tünetények komolytalan színpadjává változik. „Sem az élet, valóságunk sötét alapja, sem az egzisztencia, mint a transzcendensben tudott személy feltétlensége“ nem kerül szóba. Ilyen körülmények között el kell vesznie a szabadságnak. Descartes csak az értelmével kételkedik, akaratával (egzisztenciájával) nem. Azért a szabadság csupán értelmi, vagyis theoretikus. De a baj még ennél is nagyobb: ilyen körülmények között el kell vesznie az igazságnak is. Mert az igazság is csupán theoretikus marad és maradhat. A transzcendenstől így eloldozva, leválva és külön állva csupán az ürességben forog és nem talál és nem is találhat semmit. Azzal, hogy az akaratot érintetlenül hagyja, az egzisztencia gyökerében levő ellentmondásokat már jóelőre elkerülte. Descartes filozófiája példa arra, hogyan téved el az, aki kétségtelen bizonyosságot keres, de enged a tiszta értelem kísértésének. Az egzisztenciafilozófia

beszél egyfajta „belső cselekvés“-ről, arról, ahogy az ember minden előítéllettől és előfeltételtől mentesen önmagát átgondolja, megítéli, átlátja, megszemléli és e belső cselekvésben jut el végül ahhoz a bizonyossághoz, amelyben önmagának örök lényét felismeri. Ennek a belső cselekvésnek teljesen előfeltételmentesnek, iránytalannak, közvetlennek, — szabadnak kell lennie, mert csak ha teljesen szabad, juthat el önmagához *szabadon* és ismerheti fel önmaga igazságát. Descartesnál ezt a belső cselekvést rejtett előfeltétel béklyózza s húzza le. Nem is mozdul tapodtat sem, csak állandóan ismétli a gondolkozás és lét azonosságát. A belső cselekvés Descartesnál az intellektusnak önmagával való eljárása lesz (Selbstbehandlung des Intellekts).

Descartes főtémája azonban a módszer, sőt az első gondolkozó, aki a módszert témává tette. A tudásnak egyetlen fundamentuma van: a gondolkozásnak önmagában való bizonyossága. Mivel csak *egy* tudás van, módszer is csak egy van. Szükséges tehát, hogy minden tudást egy módszer egységébe vonjanak és egyetlenegy alaptudomány, a mathesis universalis alapjait megvessék. Descartes az intuíción, mint módszert elveti, mert szemléletes. A szemlélet nem tiszta s ezért nem lehet végleges. A módszert függetleníteni kell mindennemű konkrét és érzéki vonatkozástól és kapcsolattól. El kell oldani a szemléletek világától: képszerűtlenné, merőben fogalmivá, — matematikaivá kell tenni. De azzal, hogy „a gondolkozást a szemlélettől és a tárgyi világtól eloldotta, nem találja meg az utat visszafelé a szemlélethez és a tárgyi világhoz“. „A tárgyakat sem az érzék, sem a képzelet nem ragadhatja meg — mondja Descartes — csak az értelem.“ A kétségtelenség csak az értelmi ismeretből fakadhat. Ez pedig pusztán fogalmi. Azáltal azonban, hogy a dolgok megismerését csupán az értelemről várja, tulajdonképpen visszaesik a skolasztikába. Ennek nyomán pedig olyan helyzet keletkezik, amelyben nem látja be, hogy a matematikában e módszer eredményes lehet és az is, — de ha átugrik az általánosba és mathesis universalis akar lenni, egyetemes érvényű és abszolút, akkor imaginárius talajra ér s itt eredménytelenné kell válnia. A matematikai módszer csakis a matematikában válik be s egyáltalában nem egyetemesíthető, mert az eredménynek oly általánosnak kell lennie, hogy már érdektelen is lenne. „Descartes gondolkozásának tudatos iránya oly igazságok megismerésére szorítkozik, amelyeknek tartalma minden értelmes lény számára azonos, ez azonban semmi más, mintha azt mondanók: ez az egzisztenciálisan közömbös.“ A mathesis universalis révén elérhető igazság közömbös és érdektelen lenne: egzisztenciátlan.

Descartes-al szemben Jaspers a következőket állapítja meg: „1. ami a valóságos megismerésben megnyilatkozik, mindig viszonyban áll annak létével, aki számára a valóság megnyilatkozik. A tudásnak van hierarchiája és ez összefügg azzal a fokozattal, hogy kicsoda mennyire ember és emberi. És a tudás megritkulhat és elsikkadhat csupán és csakis

értelmi tartalomká is... merőben definíciószerű vélekedéssé. 2. Minden módszeres kérdés felmerülésénél külön probléma a valósággal való érintkezés, mert ez az, ami az ismeretet tulajdonképpen megtölti. 3. Módszer önmagában tulajdonképpen sohasem módszer, hanem mindig valamire és valamiért. Ez pedig arra vonatkozik, hogy a dolgot valamiképpen jelenlévővé tegye, a valóságot tapasztalja, önmagát megvalósítsa. A methodikus eljárásnak csak annyiban van értelme, amennyiben ilyen megvalósulás sikerül; enélkül üres, végnélküli és talajtalan.“

Amikor a módszer alkalmazására kerül a sor, ezeknek a hibáknak le kell lepleződnie. A Descartes-féle módszer nem egzisztenciális eljárás, nem — az aristotelesi megjelölést használva — út a rejtőzöttségéből a nyíltságba. Éppen ellenkezőleg: az eljárás készen jelentkezik és egyedül helyesnek vallja magát. S így „nem a természetkutatás szelleme lett az, amire a mechanisztikus felfogás termékenyítően hathatott volna, hanem éppen egy mechanisztikus világfelfogás szelleme helyezte magát előtérbe s vallotta magát univerzális filozófiának“.

Descartes filozófiája merőben értelemfilozófiának látszik, mert következetesen annak vallja magát. A gondolkozó ma is prototípusa lett annak a racionalistának, aki értelmén kívül semmi egyebet sem hajlandó figyelembe venni. Mélyebbről nézve azonban kiderül, hogy ez az értelmi jelleg felület és Descartes-nak két magatartása van az igazsággal szemben. Ő maga is megkülönbözteti a *contemplatio veritatis*-t az *usus vitae*-től, vagyis a theóriát a gyakorlattól. Íme az előbbi ellentét, amit akkor tapasztaltunk, amikor a kétely természetéről volt szó és megállapítottuk, hogy a gondolkozó csak értelmével kételkedett, akaratával nem. Ez a kettős magatartás különösen erkölcszánában érezteti azt, hogy a lényeges kérdéseket mennyire érintetlenül hagyja. Descartes pontosan elválasztja az örök morált a provizórikus moráltól. Nem kell sokat magyarázni, hogy az örök morál az értelmi világhoz, a *contemplatio veritatis*-hoz tartozik. Az *usus vitae*, az akarat morálja provizórikus. E megkülönböztetés addig él, ameddig a racionalizmus, — hiszen Kantnál sem történik egyéb, mint ennek a határvonalnak megállapítása: a tiszta és gyakorlati ész megkülönböztetésében.

A kettősség másutt is kiütözközik. Bár a kereszténység elveit vallja, egy életrajzírója (Adam) rámutatott arra, hogy erkölcsi maximái mennyivel inkább hasonlítanak Seneca, Montaigne, Charron elveihez, mint a kereszténység tételeihez. Az egész vonalon, mindenütt mereven elválasztja az értelmet a hittől, a filozófiát a teológiától. Ugyanakkor minden ismeretet és az egész emberi létet a tiszta értelem síkjára óhajtja helyezni. Descartes igazságai minden esetben kettős igazságok. De még az igazság kérdésében sem teljesen világos és átlátszó. Itt a tekintély elve ingatja meg. Gyakran vannak ilyen kijelentései: „az igazság oly csekély, ha csakis egyedül áll“. Vagy egy másik: „személyek, akiket tiszttelek, éppen úgy hatnak cselekvésemre, mint saját értelmem“. Ezekből

az axiómákból kitűnik, hogy még végső kérdésekben is szóhoz juttatja a tekintélyt. A talajt el kell vesztenie maga alól. Mert nem az a probléma, hogy: az egyik, vagy a másik, — a személyes igazságkutatás, vagy a tekintély. A helyzet sokkal inkább az, hogy nem döntve a kettő között, egyik sem jut szóhoz. „Ilyen alakban, mondja Jaspers, sem a tekintély, sem az értelem nem maradhat eleven és termékeny. Egymást csak kizárják.“

Egészen természetes, hogy Descartes-nak a tudományok rendszeréből ki kell zárnia az úgynevezett pontatlan tudományokat, mint pl. a történelmet, hiszen történelemből racionális, vagyis végleges és kétségtelen ismeret nem nyerhető. „A történelem elvetésében azonban Descartes tévedést követett el. Minden valódi filozófia az eredendőből fakad... az eredendő azonban nem olyan kezdet, ami a semmiből támad... mert nem a semmi az, ami megvilágítja, hanem a szubsztanciális emberi lét története.“ Descartes óta a racionalista tudományos gondolkodás általában mély bizalmatlanságot tanúsított a történelem irányában s az elven, amely szerint a történelmet, mint tudományt elveti, nem is kívántak változtatni. Elég volt annyi, hogy: a történelem révén az ember kétségtelen elvhez nem jut. Nem tudomány. Később ez a magatartás kiterjedt általában a szellemi tudományok egész területére, sőt a filozófiára is. Ha a Descartes által tanúsított közöny a történelemmel szemben valóban életbe lépne, a tudományból mindennemű emberi tartalomnak el kellene tűnnie. Mert ha a mult megszűnne az emlékezetben állandó tartalom lenni, „az emberiség elfelejtené eredetét s a barbárságba süllyedne vissza“.

E hibák azonban mind egyetlenegy helyre mennek vissza: a kiindulópontra. Mi rejtőzik a cogito ergo sum-ban? Nem igazság. Még kevésbbé olyan igazság, amelyből Descartes, mint emberi egzisztencia él, táplálkozik s amely szellemi létének lényege. Mindössze kísérlet, hogy még nem is lényeges és egzisztenciális, hanem egyszerűen theoretikus belátáshoz jusson.

Descartes gondolkozásában ilyenformán az egzisztenciafilozófia a középkori dogmatizmus utóhangzását látja. A racionalizmus semmi egyéb, mint a középkori dogmatika letűnése után egy újabb, — racionális dogmatikának megalapítására történt kísérlet. Descartes erőfeszítése, hogy bizonyosságot, kétségtelenséget, feltétlenséget érjen el, ebből a dogmatikus szándékból fakad és csakis így érthető. A mathesis universalis olyan általános érvényű rendszer, amely a középkori, Descartes korában már megingott rendszert pótolni és helyettesíteni, sőt legyőzni kívánta. „A pusztán racionális álarcában oly tudás akarata nyilatkozik meg, amely dogmatikus feltétlenségéből fakad.“ Eppen ezért, mindaz, amit mond, nem megismerési mód. Szó sem lehet arról, hogy itt a világ megfejtésének egy kísérletével álljunk szemben. Nem, — Descartes filozófiája csupán oly gondolkodói stílus, amely matematikával, természettudo-

mánnal és skolasztikával díszíti önmagát“, — lényegében azonban dogmatikus szándék rejtőzik. De a racionalizmus dogmatikájának „minden dogmatika között feltétlenül a legüresebbnek kell maradnia“. E filozófia, bár formája szerint klasszikus, gondolkozásában minden inkább, mint átlátszó és tiszta. Alig van rejtőzöttebb filozófus, mint Descartes. Az embernek az az érzése, hogy „fölényes intelligencia, aki az okosságot teljesen nélkülözi“. És itt következik az egzisztenciafilozófia lényeges lépése, amikor kimondja, hogy: abban a szenvedélyben, amellyel mindenáron a kényszerítő igazságot és feltétlen bizonyosságot akarja kimondani és megtalálni, páratlan uralmi ösztön rejtőzik.

Remélkezünk Descartes-arc képekkel. „Milyen egyszerűen zárt arc! Hatalmas erő, de szeretet nélkül, az álmodó tekintete nélkül, aki anélkül él, hogy hinni tudna a transzcendens titkos írásának és rejtélyének elolvasásában... Minthogyha az értelem világosságában sötét kobold bujna meg. Ez a gondolkodás úgy hathat, mint valami alvilági — abban, ahogy minden történet fölött az időtlen általánosérvényűséget akarja elérni, — amely szenvedélyesen, de tévelygve az emberi méltóságot az üres értelemben keresi.“

Descartes hatása még mindig nem múlt el. Amikor filozófiája keletkezett, találkozott egy kor igényével, amely az összes dolgokat egy nevezőre akarta hozni és a világot szimplifikálni óhajtotta. Így kellett, hogy Descartes nyomában és nagyrészt az ő hatása alatt azok a mechanisztikus mithológiák keletkezzenek, amelyeket három évszázadon át természettudományoknak hívtak. Descartes óta a tudományos gondolkozásból egyetlen pillanatra sem vészett el a *mathesis universalis* gondolata. Se szüntelen és szakadatlan szimplifikálás és mechanizálás, amely végül is a teljesen durva materializmushoz érkezett el, nem annyira ott éreztette hatását, ahol keresték s ahol általában ma is keresik, az olyan nyers Haeckel-, vagy Le Dantec-féle biblia-igényű tudományosságban. Sokkal inkább úgy látszik, hogy Descartes racionalizmusa valamiképpen azonosult magával a szcientifizmussal.

Érdekes végigtapogatni Jaspers könyvét abból a szempontból, hogy miként kísérel meg a tudományos gondolkozásból ezt a racionalizmust úgy kioldani, hogy maga a tudomány, mint ismereti módszer megmaradjon, az a bizonyos bibliai igény azonban belőle nyomtalanul eltűnjék. Kétségtelen, hogy amit Honigsheim a tudomány szociológiájában mond: „a racionalisztikus tudomány nem tartotta meg azt, amit ígért, s amit tőle, mint vallás-szurrogátumtól vártak“. Kitűnt az is, hogy a tudományosságnak az a jegye, amelyet tárgyilagosságnak hívnak, részben egy demokratizáló tendencia, vagyis olyan eljárás, amely a tudást mindenki számára egyformán birtokává akarja tenni, részben azonban még ennél több és más: maga az objektivitás is burok, burka olyan törekvésnek, amelynek lényege: mindenki fölött, azáltal, hogy

mindenkire érvényes, hatalmat gyakorolni s ez az uralom olyan meg-ingathatatlan legyen, mint a középkori theokrácia.

Jaspers könyvének lényünket érintő, vagyis egzisztenciális tisztázása éppen arra vonatkozik, hogy a tudományos gondolkozásról a racionalista elemeket lefejtse úgy, hogy azért magát a tudományos gondolkozást megmentse. Mert a szcientifizmusnak még ma is megvan az az árnyalata, hogy szimplifikál. Az újabb idők tudósai nem győznek ugyan tiltakozni az ellen, hogy munkájukat ilyen racionalizáló egyszerűsítésnek nézzék. És a természettudományokban és szellemi tudományokban mindinkább felülkerül egy a szimplifikálást gondosan elkerülő módszeres eljárás. Még mindig marad azonban homály s ez minden egyébnél veszedelmesebb. A gondolkozók (akármilyen tudományban) még mindig jóhiszeműen pozitívnak vallják magukat. Tudjuk, hogy a pozitív itt nem matematikai előjelet kíván kifejezni, hanem azt, hogy: kétségtelen. A tudományos gondolkozásban még mindig megvan az a descartesi kétségtelenségi attitűd, ami feltétlen bizonyosságot, kétségbevonhatatlanságot, vagyis végeredményben egyfajta mathesis universalist óhajt megalapítani.

Mi ez a kétségtelenségi attitűd? Minden törvény, szabály, tétel magától értetődő fogalmi jegye. Igaz, hogy a tudományos gondolkozás azzal mentegetőzik, hogy sohasem szűnik meg provizórikus lenni és hipotézisekkel dolgozni. De tudjuk, hogy részben ezzel a probléma távolról sem oldódott meg, csak elodázódott és elrejtőzött s ha a kétségtelenségi attitűd eltűnt a törvénnyel, még mindig megmarad, mint irányelv; részben pedig nagyon jól tudjuk, hogy mit jelent provizórikumokkal operálni. Valamit ideiglenesnek hívni annyi, mint megkülönböztetni és elválasztani a dolgokat ideiglenessé és véglegessé. Abban, hogy valami provizórikus, benne foglaltatik, hogy van végleges is, van feltétlen bizonyosság és van kétségtelenség. Úgy látszik a mai szcientifizmus nem tudja magából kiküszöbölni a kétségtelenségi attitűdöt anélkül, hogy önmagát fel ne adná. Más szóval: a tudományos gondolkozás abban a stádiumban, amelyben ma van, még túlközel áll Descartesnak ama racionalizmusához, amely a középkori dogmatika helyébe kizárólagosabb és feltétlenebb, univerzálisabb, abszolút pozitív, kétségtelen elvek alapján végleges világmegoldást akar állítani. A racionalizmus és az egzisztenciafilozófia ezen a ponton ütközik meg a legnagyobb erővel. Az egzisztenciafilozófia ugyanis egészen jól látja, hogy a szcientifizmus nem is noétikus eljárás, éppen úgy, ahogy Descartesnél sem volt az. A kétségtelenségi attitűd valójában és tulajdonképen: kétségtelenségi *aktus*. Abban a szenvedélyben, amely bizonyosságot, mindenkire egyetemesen érvényes és feltétlen kényszerítő tételt akar találni, az egzisztenciafilozófia felfedi azt, ami benne rejtőzik: oly elv keresését, amely mindenki fölött kétségtelenül, kétségbevonhatatlanul, meg nem fellebbezhető módon és bizonyosan akar uralkodni. A kétségtelenségi aktus tulajdonképen hatalmi aktus. A racio-

nalizmus pedig semmi egyéb, mint burok, amely e hatalmi aktust fedi. Így lepleződik le aztán az a tény, hogy a Descartes nyomán járó gondolkodás nem noétikus, vagyis ezen a módon ismerethez egyáltalán nem is lehet jutni. Nem gondolkodás ez, hanem burkolt aktus. Nem is óhajt megismerni semmit, — uralkodni óhajt. Egyfajta dogmatika alapján a világot hatalma alá vonni.

„A tudományos létnek, — írja Heidegger — egyszerűsége és élessége abban van, hogy kitűnő módon foglal állást magával a létezővel szemben és egyedül vele szemben. A Semmit a tudomány bőkezűen feladná. Most azonban a Semmihez intézett kérdésekben kitűnt, hogy ez a tudományos lét csak akkor lehetséges, ha már előzőleg állást foglalt a Semmiben.“ Ez azonban már az egzisztencialisztikus magatartás, amely még a szcientifizmusba nem érkezett el, csak megcsendült, mint követelmény, — a filozófiában. Ezt a filozófiát Jaspers Descartes-könyve végén megragadó rövidséggel és tisztasággal vázolja fel:

„Oly filozófia valószínű meg, amely mélyebb alapon értelmes és tudja, hogy mi az értelem, mint a világot átfogó és nem az önmagát önmagában elzáró értelem —

amely éppen olyan nyílt minden valóság és érvényesség számára, mint amilyen szabad elmélkedésében, amilyen szenvedélyes és józan a transzcendenciában és az elrejtett transzcendencia titkainak meghallgatásában —

amely a kényszerítő bizonyosságot felismeri és ennek ellenére azt a maga relativitásában érti meg —

amely teljes teret enged a modern természettudománynak és következményeinek és tartózkodik attól, hogy azokat egyetemesítse —

amely határozottan megragadja a tudományos lehetőségeket és mégis tudja e lehetőségek határait —

amely minden világképet, amennyiben reálisan igazolt, felvesz, saját maga azonban világkép nélkül van, tudva, hogy egyetlenegy sem Egy és Abszolút —

amely történeti az egzisztencia alapiából, amelyből kinő, szeme és füle van más egzisztencia számára, egy egzisztenciát sem mellőz, egyet sem skatulyáz és egyet sem mer egészen tudni —

amely nem állandósul dogmává és mégsem vész el a talajtalanságba —

amely mindazt, ami feltétlen, megvilágítja, amelyről tudja, hogy történeti s éppen ezért nem általános érvényű s ugyanakkor az általános érvényűt sajátmagába éli, amely mivel éppen, hogy: általánosérvényű, nem feltétlen, hanem relatív.“

Hamvas Béla.

Gondolatok a bűnvallomásról.

A bűnvallomás világtörténelmével megajándékozni az emberiséget nem volt kis gondolat. Az a három kötet, amely e műből kész¹ — a bűnvallomásról primitív népeknél, Ósamerikában, Japánban, Kínában, Indiában, Egyiptomban, Babilóniában, Izraelben, Dél-Arábiában, Szíriában, a hettitáknál, Kis-Azsiában és Görögországban —, méltó a nagy gondolathoz. És emberbaráti gondolat is volt ez, annak a humanisztikus, felvilágosító szellemben alapított vallástudománynak a szándéka szerint, amely maga önkéntelenül is mindig egy kissé a bűnvallomás technikájával dolgozik a „bűn“ ellen — a szellem ellen való vétket érve itt a bűnön. Azonban Pettazzoniig senki sem akadt, aki vallomásra kényszerítette volna az emberiség „bűnvallóságát“ magát, úgy, amint ez a hajlandóság mindenütt a világon, a penitencia-tartás történelmi formáiban jelentkezik. Nem mintha a neves római professzor műve irányzatos volna, vagy mintha az ellen külön még harcolni is akarna, aminek igazi, általános-emberi lényegét történeti-filológiai módszerrel felfedi! De bizonytalannal nem véletlenség, hogy a gyónás őstörténetét a vezető *olasz* vallástörténész írja meg. És olasz kutatónál az is természetes, hogy anyagával inkább racionalista, mint pszichologista módjára bánik. A tiszta történeti tárgyalásnak ez csak javára van, de szükségessé teszi azt, hogy főeredményeit összefoglaljuk olyan álláspontokról is, amely a pszichologizmust magában foglalja és bizonyos tekintetben annak tudatos felülmúlását jelenti.

Történjék erre itt néhány ponton kísérlet. Legelőször egy olyan példán, amelyen a mondottakat jobban meg lehet értetni. Pettazzoni valamennyi adatot megvizsgált, amely a primitív népek bűnvallomásáról ismeretes,² s ezen az alapon arra az eredményre jutott, hogy a bűnvallomás a legősibb fokon nem kibékítés, elégtétel, engesztelés, hanem lényegében szabadulás. Aki megvallja bűneit, ezzel megszabadul valami rossztól és károstól, olyasmitől, amit egész anyagiasan gondolnak el mint kártevő erőt vagy szubsztanciát. A bűnvallomás ezen a fokon inkább mágikus eljárás, mint vallásos tény, bár lehet büntető istenségre vonatkoztatni, tehát felfogni vallásosan. A bűnt nem annyira erkölcsi szemmel, mint fizikai dolognak nézik: rosszat — a büntetést — okozó idegen testnek a lelki-testi egységnek felfogott szervezetben.

Ezt a következtetést Pettazzoni a gondosan összegyűjtött és megvizsgált etnológiai anyagból vonta le és ez a következtetés felel meg annak a dinamisztikus vallás-felfogásnak, amely ma a tudományban,

¹ *Raffaele Pettazzoni: La confessione dei peccati I—III, Bologna, 1928—36, Nicola Zanichelli.*

² Az I. kötet adatainak kiegészítése a mű francia kiadásában: Paris, 1931—32, és az I. Nemzetközi Anthropológiai és Ethnológiai Kongresszus előadásai között (London, 1934).

sőt protestáns teológiai körökben is eléggé elfogadott. Ősvallás, amely örök-szubsztanciák (*forza-sostanzát* mond Pettazzoni) tiszteletéből, vagy legalábbis elismeréséből állott — ez feltűnő módon egyezik a materializmus korából örökölt fizikai világgéppel. R. R. Marett, az angol ethnológus, akinek sokkal jobban a szívében fekszik, mint a szinte orvosi józanságú olasz tudós, hogy abban a primitív állapotban is, legalább magban található legyen valamiféle belső vallásosság, — Marett fejlődéselvi gondolkodással építi a hidat onnan az egészen bensőséges morális vallás felé. Hivatkozik pueblo-indiánusokra,³ akik nagy misztérium-ünnepük előtt (a törzs egy új életszakának megnyitása ez az év tető- és fordulópontján), nemcsak szigorú önmegtartóztatásnak vetik alá magukat, hanem:⁴ „auch vier Tage lang allmorgendlich ein Brechmittel nehmen mussten, um den Makel ihres vorherigen ehelichen Verkehrs zu beseitigen. Bleibt das Ritual demnach in seiner Ausdrucksform materialistisch, so ist doch der Darstellung des Wesens echter, aus dem Herzen kommender Reue schon einen Schritt näher gekommen. Der nächste Schritt führt vom Entleeren des Magens zum Entleeren der Seele; und hier zeigt sich auch schon Gewissen als eine seelische Funktion wenn auch für uns in dem Gedanken — die Seele ein Behälter, der sich leeren und füllen lässt — ein ziemlich rohes, raumkörperliches Bild liegt.“

Marett, az ethnológiai tudománynak ez a kitűnő angol képviselője úgy ismeretes, mint az ősvallás pszichológusa. Látható, hogy az eljárás itt általában mennyire kevésbé pszichológiai. Hogy a lelkinek minden elképzelhető kifejezése, akár szóban, akár mozdulatban, cselekvésben, egész kiképzett szertartásban csak testi lehet és hogy mint testi kifejezés semmi jelét annak magán nem viseli, vajjon anyagira vagy anyagtalansra vonatkozik-e — az nyilvánvaló. A pszichológus, ha pszichologista módjára, vagyis úgy gondolkodik, hogy a lélekben és csak a lélekben elfoglalt álláspontjának minden következményét vállalja, akkor nem marad állva annál a körülménynél, hogy valaki bűn ellen hánytatót használ. Az az állapot, amely így önkéntelenül és közvetlenül kifejezésre jut, nem kevésbé lelki, és mint lelki tény, önmagában kész és egyáltalán nem kell „továbbfejlődnie“. Amit a gyónás az emberiségnek minden elképzelhető fejlődési fokán jelenthet, azt tisztán lelki módon, de teológiai vagy filozófiai terminológia nélkül, pontosan kifejezni — pontosabban, mint Pascal, amikor a gyónás után következő nagy örömről és bizakodásról beszél csupán — a pszichológus Nietzsche-nek sikerült. A nép hálás lehet papjainak — mondja —, „vor denen es ungestraft sein Herz ausschütten, an die es seine Heimlichkeiten, seine Sorgen und Schlimmeres loswerden kann (— denn der Mensch, der sich

³ Pettazzoni is foglalkozik velük: I. 30. kk.

⁴ Idézem a német fordítás szerint: Glaube, Hoffnung und Liebe in der primitiven Religion, Stuttgart, 1936, 129. k.

mitteilt, wird sich selber los; und wer ‚bekannt‘ hat, vergisst). Hier gebietet eine grosse Notdurft.“⁵ Csakhogy mi az, amivel Nietzsche ilyen pontosan és tisztán tudja kifejezni magát? Mi az az anyag, amelyben a bűnvallomás élményét ilyen maradéktalanul tudja ábrázolni, testi vagy természetfeletti elem bekeverése nélkül? A ‚lelkivé‘ lett, az ‚önmagára‘ állított ember ez az anyag. Mint ahogy a szobrász tiszta márványban beszél, úgy beszél itt Nietzsche pusztá emberben.

Nemcsak a ‚primitív népek‘ köre, hanem az az egész történelmi kor-szak, amelyet első három kötetében tárgyal Pettazzoni, a régi Egyiptomtól és Babilóniától kezdve a kései antik pogányságig, ilyen módon egységesen összefoglalható és a későbbi, különösen a keresztény fejlődéssel szembeállítható: mindannyian, természeti népek és régi magas kultúrák hordozói, mikor bűneikről vallomást tesznek szóban és mozdulatban, ruhaviseletben és szertartásban, akkor nem ‚pusztá emberben‘, hanem a világgal összenőtt emberben, sőt mondható, hogy az egységes egész világban beszélnek. Ez magában véve még nem jelent ugyan sokat. Döntő, hogy az a ‚világ-nyelv‘, mely annyira különbözik későbbi korok ‚lélek-nyelvétől‘, olyan világnézetnek felel meg, amely bűnről való nézetet csak az egész világról való, közvetlenül és önkéntelenül alkotott egyetemes nézeten belül foglal magában. Primitív népeknek külön a bűnről való nézeteit utólag az ethnológusok dolgozták ki, és pedig nem minden tudományos érdem nélkül. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy az erő-szubsztancia-felfogás a bűnről csak az ethnológus szempontjából helyes, kinek a helyzete már a világtól különvált, ‚lelki‘ helyzet, bár a pszichologizmus következetessége nélkül és a nélkül a tudatosság nélkül, amelyet az európai szellemiség Nietzschével elért. Az ethnológus az, aki a primitív lélekfelfogást kifejezni és velünk közölni csak úgy tudja, hogy azt a tisztán-lelki dolgot, ami a bűn élménye mindig és mindenütt volt, külön anyagiasítja, úgy, hogy hozzárendel egy ‚világ‘-darabkát mint szubsztanciát. De ami a ‚primitív‘ számára a bűnnek tisztán lelki élménye (tisztán lelki‘ és ‚élmény‘: tautológia), az nem atómszerűen önálló ‚világ‘-darabka, amely épp azért valami különálló anyagi dolog hatását kelti, hanem maga a világ, amelynek megmutakozási formája a bűn is. A lelket úgy venni, mint amely semmi más, csak ez és egészen ez: a világgal egylényegű tartalmazója a világnak — vagy modernebbül: funkció, amelyben a világ önmagát, saját formáit és tartalmát érvényesíti „funkcionálisan“ —: ez olyan álláspontot jelent, amelyet épen Nietzsche pszichológiai vívmányainak birtokában és a goethei morfológiai érzékkel a világegység és a világ-formák felfogásához, lehet tudományos megértéssel fogadni.

Pettazzoninak nagy érdeme, hogy a maga álláspontján, amely lényegében azonos a nyugateurópai és amerikai ethnológiai tudomán-

⁵ Jaspers: Nietzsche, 115.

álláspontjával, nemcsak következetesen és világosan kidolgozott egy primitív, vagy ahogy ő nevezi: archaikus bűnelméletet, hanem az is, hogy ezen a ma közérthető állásponton maradvá bebizonyította az antik és még régiebb — nevezzük mi is: — archaikus bűnfelfogásnak imént kifejtett nem-atomisztikus, kozmikus jellegét. Bizonyítékainak jelentősége éppen abból a szempontból nagy, ahonnan a pszichologizmus tanulságait is érvényesítve, a lelket és a benne tükröződő világot tudományosan is egységnek tekinthetjük.

Különösen két olyan eredménye van munkájának, amely ebben a tekintetben fontos. Első helyen áll — a szerző szándéka szerint is — az, hogy bebizonyította különböző primitív és antik népek nagy tisztálkodásainak (köztük a *jóm ha-kippárim* megtisztulásának) összefüggését az év elejére eső világmegújulással. A bűnnek anyagiassal felfogott szennytől való megtisztulásról van szó, amely a bűnvallomás valamilyen módján történik. Legősibb formájában a bűnvallomás — ez sem jelentéktelen körülmény — éppoly kevésbé egyéni vagy szörványos jelenség, mint a vallás és vallásosság maga. A nép pedig szintén nem különállóan, hanem a világgal együtt óhajt tiszta és egészséges lenni ugyanúgy, mint ahogy bűnös-beteges állapotával is a kozmosz egy tulajdonságát tükrözte, viselte akarva-akaratlanul. Pettazzoni egyik főgondja megmutatni, mennyire jellemző az archaikus bűnfelfogásra az, hogy az elkövetett bűn szándékosság nélkül is bűn. Ebben is egynemű a szerencsétlenséggel és betegséggel, amelynek nem mindig az elszenvedője az oka.

Ugyanennyire fontos eredménye Pettazzoninak egy másik, amelynek ő maga kevésbé emeli ki elvi jelentőségét. Kimutatja ugyanis, hogy példászerűen bűnvalló egy kiváltképpen kozmikus lény szokott lenni: az uralkodó — a régi Peruban, Kínában, eredetileg Japánban is és legfőképp Babilóniában. A babilóniai példa különös figyelmet érdemel. Nem mint történelmi mintakép — bár valószínűleg mintaként is hatott az előázsi kultúrkör népeire —, hanem mint olyan eset, amelyet kétféle összefüggésében is szemlélhetünk: annak a szertartásnak az egészében, amelybe tartozik, s Babilónia sokrétű vallásos életének az összefüggésében. Pettazzoni körültekintő, s mint mindig, mintászerűen tárgyilagos ábrázolásában könnyű ezt tennünk. Az eddigi kutatást erősen befolyásolta az, hogy a tudósok rendszerint szétszórt és elkopott törmeléseket tartották szem előtt régiebb, egészükben értelmes egységeknek, s nem ezeket magukat: nem a mithosz — istenalakok és a reájuk vonatkozó elbeszélések — vagy a kultusz egységeit, például olyan nagy szertartásokat, mint amilyen a babilóniai. Annak a szertartásnak, amelynek a középpontjában a király áll, a fontossága kétszeres. Ha a királyság vallásos jelentőségét röviden össze akarjuk foglalni, azt kell mondanunk: a királyság a történelmi mithosz. Mindameddig és mindahányszor bárhol a világon királyság van, *mithosz* — a király-mithosz — nyer benne történelmi testet. A királyság még mint történelmi valóság is mithikus,

mert lényegéhez tartozik az, hogy alakszerű és általános legyen, éppen úgy, mint ahogy a mithosz az. Általános, minden egyéni királyra egyformán kötelező alakját a király-szertartások fejezik ki. És az „alak” az, ami a lényegét kimondja, sohasem egyes különálló elemek.

A babilóniaiak az újévi ünnep szertartásainak kapcsolatában megtartották a király penitenciáját. A király elszenvedte a legnagyobb megaláztatást — az arculütés megaláztatását — és azután a teljes töredelem és önfeladás állapotából egy negatív bűnvallomással ismét felemelkedett a város istenének kegyelmébe, az évvel együtt megújuló királyságba. A királynak ez az óév kimúlásával normálisan egybeeső „depressziója” adja meg azt a helyzetet, amelyből az ismeretes babilóniai vezeklőszoltások fakadtak. A magánjellegűeknek a királyiak a mintái. Szokás beszélni arról az „igazán demokratikus szellemről”, amely a babilóniai és asszír vallást áthatja. Ebben az esetben azonban azt kell mondanunk, hogy az irány maga — a kozmikus értelmű király-szertartásból kis emberek magánsírámai felé — nem sajátosan babilóniai, hanem bizonyos törvényszerűséggel mutatja meg a felülről lefelé, az ősfomatól az értelmetlenné váló atómok felé vezető utat.

Bár Pettazzoni ezt az utat Babilóniára nézve elismeri, azért itt is — és mindenhol másutt, mesteri részletkutatásokkal — figyelmeztet arra, hogy a bűnvallomás szokását egy áramlat alulról hozza felfelé, a legrégebb földművelő őslakosságtól a magas kultúrákat és államot teremtő történelmi népekhez és hogy a szokás egész lényegesen a legalacsonyabb rétegekhez (Babilóniában a sumérhoz) tartozik hozzá. Előfordul ugyan az is — ezt Pettazzoni a kisázsiai példákon mutatja meg —, hogy ugyanannak a jelenségnek típus szempontjából régibb formája a történelemben később merül fel és későbbi források tanuskodnak róla. De a bűnvallomás természetes helye — lényegének megfelelő helyzete a világban — nem királyi magasságokban van. Mivel a királyi lét magában foglalja az emberi létezés minden szélső lehetőségét, helye van benne a bánat és penitencia legvégső mélypontjának is. Ha a világhoz lényegesen hozzátartozik a szenny és a bűn, akkor a király ezeket ugyanúgy viseli, mint a világ dicsőségét. Pettazzoni azonban másra veti a hangsúlyt. Arra, hogy a király-penitenciákban háttérbe szorul a legarchaikusabb bűnvallomások kiváltkép megvallott bűne. Van ugyanis egy bűn, amelyből Pettazzoni megállapítása szerint a bűnvallomás nagy kívánsága — „die grosse Notdurft” — egész speciálisan kiindult. Bennünket ez különösen érdekel, mert e megbeszélés immár úgyis ehhez a kérdéshez vezet el: a világnak melyik valósága vehette fel egész természetzerűen, természetfeletti vagy természetén kívüli szempontok közrejátszása nélkül a „bűn” aspektusát? Egy olyan bűnét, amelyet először rejtegetni, s azután mégis megvallani kell?

Pettazzoni megállapítja, hogy ez a bűn a legarchaikusabb körülmények között, primitív népeknél különösen a nők házassági hűtlensége,

de általában azoknak a határoknak a megsértése, amelyekkel kultusz és szokás, vallás és társadalom a nemiség teljes szabadságát korlátozza. Ez a bűn, amelyről nyilvánosan, vagy gyónás formájában vallomást tesznek. A nagytudományú Pettazzoni, bár osztja angol-francia-stílusú ethnológiát úzó kollégáinak alapnézeteit, mégsem esik áldozatul annak a szociológus-korlátozottságnak, hogy a bűn lényegét a társadalmi korlátok, a tabuk megsértésében — röviden kifejezve: a természetén kívüliben — keresse. Marett idézi erre az egyoldalú felfogásra Clifford jellemző meghatározását a lelkiismeretnek úgynevezett primitív fajtájáról: „Önmegítélés a törzs nevében.“ De e mellett Marett sem marad meg, hanem utal olyan beteges depressziókra, amelyekből rendszerint önmegvetés és önfeladás származik. Pettazzoni a nemi élet hasonló depresszióira hivatkozik. Lehetséges az undor is és van olyan természetes megcsömörlés, amely ellen valaki hánytatóhoz nyúlhat. Mindezzel azonban legtávolabbról sem közelítjük meg ennek a kozmosz valóságai között külön világként álló tüneménynek a bőségét és sokoldalúságát, eleméntáris voltát és tragikusságát, a szerelem és hűtlenség, az élvezet és megbánás antinómiáit. De Pettazzoni megtette legalább az első lépést azzal, hogy nem maradt a pusztán társadalminál, hanem továbbhatolt: addig a természeti valóságig, amely maga képes megteremteni társadalmi formáit, úgy, hogy — a „nagy szerelem“ állapotában — önkorlátozást kényszerít magára és amely a maga teremtette formákat azután maga töri át. Ez ugyanúgy hozzátartozik egy szellemtelen léttartomány természetes antinómiáihoz (s ilyen a nemiség önmagában véve), mint ahogyan hozzátartozik ugyanehhez a szférához az elrejtőzés és az önfelfedés, sőt a legnagyobb nyilvánossággal való közlés vágya.

Pszichológiai szempontból annál kevésbbé jöhetnének itt számításba egyszerű „depressziók“ (még ha „depresszió“ és „megbánás“ azonos is volna, aminthogy természetesen nem az), mert bánat és bűnvallomás nem járnak együtt szükségképen. A babilóniai király-penitenciánál azt tartották az isteni tetszés és a szertartás érvényessége jeléül, ha a király, látszólagos megaláztatásában, igazi könnyeket ontott. És a katolikus egyház is csak olyan gyónást ismer el érvényesnek, amelyet valóban bánat kísér. A bűnvallomás ugyanis „könnyebb“ és az étellel rokonabb, mint a megbánás. A bűnbánat a gyászcsелеkményekkel tartozik együvé, ugyanúgy, mint a bűnvallomás a tisztító szertartásokkal. Lélektanilag is, a kultuszban is úgy van rendjén, hogy a bűnvallomás a bánatra következze. A vallomás azonban alapjában véve visszafordulás a bűn felé, annak újrafelvétele és — éppen antinómiikus jellegében — genuin folytatása. Ami meg nem téve megtevődni s megtéve megtétlenül maradni akart, az kell, hogy bár kimondatlanul lennie jobb volna, mégis a megtevő szégyenére s ugyanakkor érdemére kimondások — hiszen a bűnvallomás bár a rosszat ismétli, jónak ítéltetik. Befejezetté minden értelemben — úgy is, hogy a bűnös ezzel van túl

rajta — a vallomás teszi a bűnt. Természetesen nem minden bűnt. Vannak véres tettek, amelyek befejezetté csak a tettes megsemmisülésével lesznek. A bűnvallomás — mint ezt Pettazzoni számos példával bebizonyította — a legitímebb bűn befejezése. Eredete szerint és — tegyük hozzá — lényege szerint is a természetszerűen titokban tartott, mégis kimondott tettekhez tartozik hozzá, azoknak az ellenmondásossága rezeg benne tovább, oldódik benne fel. Bizonyos megerősítése ennek a felfogásnak, hogy „bűnvallomás” és nemiség a pszichoanalízis orvosi elméletében és gyakorlatában ismét, tudományos formában is, egymásra találtak. Pettazzoni hivatkozhatnék reá művének egy későbbi kötetében, mint modern vallás-, vagy pontosabban mágiapótlékra, amely típusában feltűnő hasonlóságot mutat az első kötetben tárgyalt primitív példakkal. Sőt komolyan fel lehetne vetni azt a kérdést, hogy a pszichoanalízis alapítója s legdogmatikusabb képviselői vajjon nem valami olyan ősrégi dolgot elevenítettek-e fel, ami az indogermán és a sémi hódítás előtt az előázsiai-földközítengeri területen volt otthonos?

Sikerült Pettazzoninak azt a természetesen antinómikus léttartományt, amelybe a bűnvallomás tartozik, egy istenalakban olyan teljes egészben megmutatni, ahogyan csak ott volt elvárható. Bár ez az alak a távoli, mexikói mitológiában maradt fenn számunkra, Pettazzoni a délarábiai, szíriai, kisázsiai adatokkal nagyon valószínűvé teszi, hogy a bűnvallomás előázsiai-földközítengeri területen egy egészen hasonló típusú préindogermán és prészemita ősiszennő kultuszához tartozott, mint Mexikóban. *Tlaçolteotl*, a „szenny istennője” — szennyet szkatologikus értelemben és egyúttal erotikus bűnnek értve — volt az, akinek a papjainál Mexikóban a bűnököt, kivált a szerelmi bűnököt meggyónni szokták. Ez az istennő lényegében azonos volt a régi mexikóiak nagy anyaiszennőjével, „A Mi Nagyanyánkkal” — amint nevezték —, az „Istenek Anyjával” és a „Föld szívével”. A szaporodó, szerető és szülő életvilágnak azt az aspektusát tárta fel, amelyben a szaporodás léttartománya a természetes folyamatok szennyével elkeverve és eltorzítva jelenik meg. Ebben a szférában, minden tett és minden elszenvedés, pusztán a természetből, nem társadalmi vagy természetfölötti-ethikai szempontból nézve, szennyes és ebben az értelemben bűnös valóságnak mutatkozhatik. Ugyanennek a szférának egy további, nemcsak tisztátalan, hanem káros és halálos aspektusát fejezte ki az őt „Istennő” (*Ciuateteo*) vagy „Matrona” (*Ciuapipiltin*), a gyermekágyban meghalt nők isteni valósággá emelt alakja. Az ő földi látogatásuk idején kellett a meggyónt bűnökért penitenciát tartani. Hozzájuk tudunk már görög párhuzamot is említeni: Hekaté istennő alakját és körét.

A görögséget azonban ebben a vonatkozásban két dolog jellemzi. Nagy istennői tisztán szellemi alakok, amelyek az éltetőt és halálosat nem antinómikus, ellenmondással teli összevisszaságban tartalmazzák.

Bennük poláris ellentétek olyan tökéletes harmóniában egyesülnek, hogy az ember azon, ami az isteneknek harmonikus létezés, csak összetörhet tragikusan vagy elmúlhat benne csendesen és egyszerűen, s közben más nem kell megvallania, csupán azt, hogy ember. A szennyel szemben a görög istenek olyanok mint a nap: lényegükben idegenek tőle, mint poláris ellentétet sem veszik fel alakjukba, úgy, ahogy Artemis — hogy egy példát mondjunk — magában foglalja a tisztaságot s azt a borzasztót, amitől az érintetlenség megmentve tart. Hekatenak is sokkal inkább a borzasztónak kísértet- és halálarculatához van köze, mint szenny- és útálataspektusához. Ennek megfelelően jellemző azután az is, hogy görög nyelvterületen a bűnvallomás emlékei ott fordulnak elő, ahol görögség-előtti időkből leginkább fennmaradt egy ősvilági anyaismennő kultusza — egy isteni alaké, amely minden görög istennőnél teljesebben, kizárólagosabban és korlátlanabban fejezi ki a szaporodás egész léttartományát —: Kis-Ázsiában. Ha akadnak még egyebütt is nyomai a bűnvallomás szokásának, így a samothrákei misztérium-kultuszban s az orphikában, a görögség előtti földközítengeri eredet mindenütt biztos. Lassanként az orphika is besorozódik a görög szellemi életnek azok közé az elemei közé, amelyek a legalsó, ősföldközítengeri rétegre visszautnának. Pettazzoni tanulmánya az orphikus alvilágbeli bűnvallomásról csak *egy* utalás ebbe az irányba. Az igazi görög magatartás mindenféle bűnvallomással szemben az volt, amit a két samothrákei anekdóta mint történelemfeletti igazságot tartalmaz: a hellén, hívják bár Antalkidasnak vagy Lysandrosnak, visszautasítja azt, hogy emberek előtt vallja meg, ami csak az isteneket illeti s amit az istenek úgys tudnak.

Erdekes zárófejezete a bűnvallomás történetének a görög világban az, amely Epikuros körével kénytelen foglalkozni. Mert ott bukkan fel váratlanul a bűnvallomás. Metafizikai értelemben vett lélekről nincs itt szó, tulajdonképpen bűnről sincs, még az ősrégi vallomás-bűnről, az erotikusról sem. Csak hibákról, amelyeket a mester, ha tud róluk, meggyógyíthat. A bűnvallomás létföltétele, ha nem is mindig a szenny: a betegség. Archaikus viszonyok között gyakran betegség az indítéka a bűnvallomásnak. A gyógyulásra szoruló test helyére lépett Epikuros kertjében a gyógyulásra szoruló lélek. Halhatatlanságát nem kívánja: egészségét igen. S ezzel vallomást tesz a betegségről, amely immár nem 'világban', hanem 'lélekben' van elgondolva. Egyet kell még fordulnia a világnak s a bűnvallomás többé nem az egészség, hanem az üdvösség igényét szolgálja. Az elválasztó szakadék nagy, még egy egész világ. Nagyságát, de a legmélyebb mélyben az emberi sőt kozmikus gyökér azonos természetét szépen, világosan ki lehet olvasni a bűnvallomás Pettazzoni-féle történetéből.

Kerényi Károly.

Az ember a mindenségben.

Báró Brandenstein Béla bölcséleti embertanáról.¹

1. Ha valamikor a jövő kultúrtörténetírója napjaink tudományos gondolkodásának karakterét megrajzolja, kétségtelen, hogy ennek egyik legfőbb jegyül, vagy talán legbelsőbb jellemző vonásául folytonos önméltóságra való törekvést, valami belső nyugtalanságát, talán azt mondhatnók, lelkiismereti töprengését fogja állítani. Valóban, a gondolkodásnak az a könnyű felelőtlensége, az a szinte magától való előregördülése és ezért síma, folyton haladó gazdagodása, amely az egész újkor tudományát jellemezte, ma már a múlté. Korunké a felelősség, a töprengés, az önismeret győtrődése.

Természetesen jóval mélyebb problémák nyugtalanítanak itt, mint esetleg a módszer problémája: ma egyenest a tudomány léte, célja, igazoltsága váltak kérdésessé. Vajjon képes-e, vagy valamikor képes lesz-e a tudomány az ember számára igazi, emberi tudást nyújtani, oly megismerést, amely léte legvégső kérdéseire adva feleletet, emberségének titkairól rántja le a fátyolt? Vagy az emberi értelemnek bele kell immár nyugodnia a pozitivizmus rezignációjába, amely az egyre növekvő és az emberiséget egyre nagyobbá tevő „hatalmi” tudás ígéretéért az embert segítő emberi, azaz végső filozófiai megismerésről való lemondást követeli? A tudomány mivolta, léte és felelőssége körül folyó harc tehát egy emberibb tudományért folyik, olyan tudományért, amely nemcsak ismereteket, hanem megismerést ad, nemcsak kifelé néz, hanem mindig egyúttal befelé, a megismerő emberre vonatkozik. Ha jogosan beszélünk napjainkban a tudomány elmélyüléséről, öntudatosulásáról, akkor ezt a befelé fordulást éppen a tudománynak az ember iránti felelősségére való ráeszmélése idézte elő. Mit jelent ez a felelősség? Azt, hogy a tudománynak nemcsak külső hatalmat kell nyújtania, hanem egyúttal belső hatalommá is kell lennie: nemcsak hatalmi, hanem elsősorban segítő tudást, „műveltségi tudást” kell nyújtania, igazi kultúrává, emberformáló hatalommá kell lennie. Az ember, aki mint ismerő-erő, azaz mint alkotó ott áll minden tudomány mögött, előtérbe lép, mint a tudomány újonnan felfedezett, de azt elsősorban igazoló célja. Alkotója iránt a tudomány mindenekelőtt felelősséggel tartozik és az ő világnézetének kibontakoztatása, világhelyzetének megmutatása, lelkének formálása és szellemének építése az alapvető feladata.

A tudományok emez elmélyülése szellemi és ezzel együtt filozófiai elmélyülést jelent. Vajjon jogosult-e ez az új szempont, a tudomány

¹ Báró Brandenstein Béla: Az ember a mindenségben. Budapest. Magyar Tud. Akad. kiadása. I. köt. 1. Az emberi test. 2. Az emberi kultúra. 1936. 692 l. II. köt. Az emberi lélek. 1937. 315 l. III. köt. Az ember világhelyzete. 1937. 424 l.

felelősségének hangoztatása és ezzel a végső megismerés keresése, vagy pedig — nevezzük nevén — a metafizika irányában elmélyített tudomány lehetetlen s ezért haszontalan törekvés? Kétségtelen tény, hogy az újkor tudományát építő észt az önmaga által emelt filozófia egyre erősebben gyengeségére figyelmeztette. Ezért ez megismerőképeségével szemben mind kevesebb és kevesebb igényt támasztva s végül is a metafizikai megismerés lehetetlenségét állítva, a filozófiát is kihúzta lábai alól s csupán csak a valóságfelszín megragadására vállalkozott, nem akarván ezzel mást, mint a felszínen és egyre felszínesebben élő ember számára természeti hatalmat biztosítani. És e törekvés nemcsak a múlt század második feléé volt; napjainkban, midőn a metafizika újból erősebben hallatja szavát és követeli jogait, megújult erővel és bizonyos megnyilvánulásaiban szinte tudományos dühvel veszi fel a küzdelmet. Nem célunk itt e harcba beavatkozni, ámde meggyőződésünk szerint nem is az észé és a tudományos belátásé itt az utolsó szó. Tudomány hit nélkül, magában a tudományban való hit nélkül lehetetlen. Ez a hit nyújt a gondolkodásra bátorságot és a metafizika, amely a tudomány vége, egyúttal a tudomány elengedhetetlen, magabízó bátorsága is.

2. Minden igazi, magáraeszmélt tudomány végső célja tehát az ember és minden tudomány, amennyiben objektív ismeretet nyújt, egy-szersmind az ember világhelyzetét világítja meg. Szellemtudomány és természettudomány erre az emberi állásfoglalásra, eredményeiknek és problémáiknak emez új szempont szerint való beállítására egyaránt kötelezve van és itt mindkettő a filozófiához: a kultúrölcsülethez és a metafizikához jut. Így a szaktudomány felelőssége a filozófiát idézi: az emberre vonatkozó végső képet, amely a különböző tudományok egymással többé-kevésbé egyező, sokszor azonban ellentmondó eredményeit egységbe zárja, éppen a filozófia alkotja meg. Problémái között az ember centrális helyzetének biztosítása — amely nélkül a filozófia nem is filozófia — és eme középponti gondolat örökös szem előtt tartása, öntudatosítása a filozófia felelőssége. Ez a felelősség pedig mindenekelőtt a metafizikára utal: ezért a metafizikai gondolkodás a filozófia igazi és örök kötelezettsége.

Ez a bölcséleti kötelesség- és felelősségérzet hordozza Brandenstein nagy munkáját, amely ismeretes bölcséleti rendszerének alapjain és a szaktudomány eredményeinek segítségével az embernek a mindenségben elfoglalt helyzetét és szerepét rajzolja. És ez a munka rendszerének is záróköve: a bölcsélet, amely legalapvetőbben a makrokozmosz általános természetének vizsgálatából indul ki, az ember helyzetének megvilágításában, az általa képviselt mikrokozmosz felismerésében nyugszik meg.

3. Hol van hát az ember helye az univerzumban? A mindenségre függesztve szemünket, e porszemnyi lét valóban fontos helyet foglal-e el ott, mint mindig hajlandó gondolni, vagy talán nem több pusztán esetlegességnél, a vak véletlen szeszélyénél, vagy — mint Eddington kérdi —

kihűlt bolygónkat ellepő betegségnél? Mit felel erre az egzisztenciális kérdésre a mai tudomány?

Az elfogulatlan szemlélet számára a természet bonyolultan felépülő erőhatásrendszer képét mutatja. Habár a fizika legújabb fejlődése az anyag problémájára vonatkozólag a legnagyobb nehézségekre vezetett és a modern fizika óvakodik attól, hogy — miként szerzünk — az anyag végső értelmezését adó atommodell, mint két évtizeddel ezelőtt, realitásnak tekintse, kétségtelen, hogy a természeti hatásoknak valamiféle szubsztrátumával számolni kell, amelyet elsősorban a fizikai erők szerveznek. Ezek mellett az alapvető fizikai erők mellett — mint amilyenek az elektromos és gravitációs erők — azonban már kémiai erők felvétele, amelyek Brandenstein szerint „a fizikai erőktől megfelelően előreszervezett anyagrészekben, szűkebb körben bonyolultabb hatásokat hoznak létre“ (III. 277.) és így azokkal szemben új vonásokat tartalmaznak, szükségtelennek látszik, hiszen a fizika módszereinek segítségével a kémia egész gazdagságáról számot adhatunk. Az alapvető természeti erők által megszervezett anyagra épül rá azután az élet jelensége, amely a szervetlen világgal szemben teljesen újszerűnek, attól függőnek, de arra vissza nem vezethetőnek mutatkozván, újfajta, vitális erők felvételét követeli. Ezek a tényezők, cél- és tervszerű működést fejtve ki, az élet gazdag folyamát szövik. Ismét újabb természeti erőhatásokra következett a fajfejlődés ténye; az új fajok hirtelen való, ugrásszerű fellépése, amely mechanikus úton, pusztán esetleges variációk megrögződésével nem magyarázható, a fejlettebb alakok megjelenésénél mindig egy új, dinamikus tényezőre utal. Úgyhogy a modern természettudomány eredményeiből vont következtetés szerint „a szerves alakok, az egyes élőlények így nem végső szubsztanciális egységek, hanem egy bizonyos és folyton cserélődő anyag-halmazon létesülő és szintén folytonos változásban, átalakulásban lévő igen bonyolult hatásegységek, ... sok természeti erő folytonos és törvényszerű együttműködésének komplikált eredményei“. (III. 375.) A természeti fejlődés csúcán azután megjelenik az ember. Teste őt is a természet tagjává teszi, habár szépsége, egyenes helyzete mintegy felül is emeli azon. Ezenfelül kultúrájával sajátos színű, külön világot épít, amellyel noha magát a természettel össze is köti, de attól el is választja; belső világában, lelkeségében a természet mintegy túlhalad és túltesz önmagán (I. III. 327. sk. II.). Mi hát ez a természet, amelyben az ember benne áll, de egyúttal fölé is emelkedik és mi maga az ember?

Ha erre a kérdésre feleletet akarunk kapni, el kell hagynunk immár a fenomenológiai elemzés területét és a továbbiakat a metafizika alapjaira kell építenünk. Brandenstein metafizikájának alapvető tétele szerint — amint az ismeretes és épp azért itt csak röviden idézhetjük — az ok, mint tényleges létesítő tényező csupán szabad, tudatos, azaz szellemi természetű lehet. Ez az ok pedig hatásának létrehozásakor sem részben, sem pedig egészben el nem múlhatik, tehát hatásánál mind tartalom,

mind tartam dolgában végtelenszer gazdagabbnak kell lennie. Ez a belátás a valóságra vonatkozólag igen fontos következményt tartalmaz, amely a valóság hierarchikus felépítését állítja. Eszerint a valóságnak három, egymástól szigorúan elhatárolt rangja adódik: legalul áll a hatásra képtelen, csupán csak hatásokat befogadó passzív, anyagi valóság, középtű az egymásra közvetlenül hatni nem képes, az anyagon keresztül azonban közvetve ható, tartalomban kimeríthetetlen, tartamban elmúlhatatlan, tehát potenciálisan végtelen okok, és így szellemi lények rangköre, legfelül pedig az aktuálisan végtelen, a második rangbeli szellemi lényeknél végtelenszer gazdagabb, ősi szellemiség: Isten, akinek magának már nincs oka, de ő maga közvetlen oka a második rangbeli és közvetlen, vagy közvetett oka a puszta passzív, harmadik rangbeli valóságnak.

Ezen az alapon mostmár a valóság szerkezete felfejthető. Az ok szellemi természete megköveteli, hogy a természeti hatótényezők valamennyien szellemi lények legyenek. A természeti erőhatásokban tehát szellemi lények munkájára ismerünk rá és ezt a felismerést a természetben megnyilvánuló nagyfokú szellemiség: a természet szépsége, esztétikum, továbbá matematikai, tehát szellemi meghatározottsága és megragadhatósága igazolni látszanak. A természeti törvény sem jelent kikerülhetetlen szükségszerűséget, csupán csak következetesen megtartott elvszerűség, szabályszerű hatásmód nyilvánul meg benne. Amint azután a természet bonyolult felépülésében továbbhaladunk, az egyre újabb és újabb erőhatásoknak megfelelőleg újabb szellemi lényeket kell felvennünk, mégpedig mindig ott, ahol egyfajta hatásokkal találkozunk. Az egymásután fellépő szellemi erőtényezők között pedig a korábbiak a későbbi hatások alapjait szolgáltatják. Így építenek a kémiai erők a fizikaiakra, majd pedig az „életerők“ a kémiaiakra és fizikaiakra, s. i. t., míg végül az „állat- és növényvilágban a legutolsó ilyen szellemi erőtényező ... valószínűleg egy-egy egész természetes fajjal kapcsolatos“ (III. 375.), úgyhogy a növény és az állat nem igazi egyéniség, hanem „lényegében a faj individuális reprezentánsa; benne igazában a faj éli hatalmas, átfogó faji életét“ (III. 378.), amit az állatlélektan is igazol, kiemelve az állatnál a faji jellegű ösztönző hatalmas jelentőségét: ezen át mintegy a faj lelkisége nyilvánul meg az egyed tevékenységeiben.

A természeti felépülés csúcán jelenik meg az ember, akiben az erők eme specializálódása továbbfolytatódik és betetőződik: „az emberi organizmusra alapvető fizikai, kémiai, biológiai, állati, törzsi, nemi, faji erők mellett még külön egy szellemi erő, az emberi egyén lelke hat és ... ezzel neki emberségét, emberi mivoltát megadja“. (III. 380.) Ez az emberi lélek, amely a testtel szoros egységben élve, az ember tökéletes pszichofizikai egységét megalapozza, Brandenstein szerint — mint szintén ismeretes — már a lélektani vizsgálódások során túlmutat önmagán és egy a testtől független, de annak lelki jelenségeit megalapozó „teljes tudatra“

utal, amely egyúttal az embert, mint potenciálisan végtelen szellemi lényt is igazolja. Ez a lélek a természeti erők közé tartozó szellemi lény, „amely időrendben utóljára és a természeti erőhatások specializálódásának végső fokán lépett fel“ és így „a természeti fejlődés következetes, teljesen harmónikus betetőzője“. (III. 381.) Az emberi lélek eme szerepe érteti meg azt a különös paradoxont is, amely az emberi gondolkodást állandóan nyugtalanítja; most már nem ellentmondó, hogy az ember, aki a természetben bennegyökerező, sajátyszerű testi-lelki életegység, egyúttal testi-lelki életkettősség is, hiszen „az emberi lélek a maga teljességében a testen túl van, annál magasabbrangú, potenciálisan végtelen valóság, aktív személyes szellemi erő“. (III. 420.)

Mi lesz mostmár az ember helyzete a mindenségben? A mondottakból következik, hogy az ember közbülső helyet foglal el a valóságban, mégpedig úgy, hogy annak mindhárom rangját összekapcsolja. Mint test, a fizikai világba tartozik, annak legbonyolultabban szervezett hatás-egysége. Mint lélek azonban „a fizikai természetén túl lévő, azzal szemben transzcendens szellemi világ tagja s így e két óriási mindenségrész legszorosabb összekötője“. (III. 425.) Mint szellemi erő, minden önállósága mellett is idegennek, üresnek, megalapozatlannak érzi létét a világban; „természete voltaképen csak Isten befogadásának és bírásának természetfölötti viszonyában teljesedik be“. (III. 387.) Sorsa tehát Isten, de e sorsa nem egyúttal végzete: az ember, szabad döntése következtében, maga lesz sorsának kovácsa. És ha e döntése pozitív, Istenhez emelkedik; ha pedig Istentől való betöltöttségén túl „még az isteni szellem lényeges kapcsolatba lép egy teremtetett ... szellemmel, ... akkor az örök és a teremtetett szellem lényegben áthidalhatatlan különbsége is egy szoros összekapcsolódással hidalódik át és a mindenség csúcán a legmagasabbrendű teremtmény magával a teremtő Istenséggel fűződik a legszorosabban össze“. (III. 396.) Így lesz tehát az ember a rangok összekapcsolódásának hordozójává. „A természetet a maga mivoltával és kultúrájával így a magasabbrangú szellemvilágba emelni, mind teljesebben átszellemíteni hivatott az ember; minél mélyebben és elevenebben gyökerezik a természetben, annál erőteljesebben emelheti és építheti azt fel a szellemi világban, végső fokon a szellemvilág közvetlen urának, az abszolút, örök isteni összszellemnek színe elé. Ez mivoltából és világhelyzetéből fakadó legfőbb hivatása.“ (III. 421—22.)

4. Íme, elérkeztünk Brandenstein művének végső gondolatához, amely egyúttal filozófiai rendszerének zárókövét, betetőzését is jelenti. Amint a véghez közeledünk, egyre jobban érezzük, hogy emelkedünk és könyvét letéve kezünkben, csúcson találjuk magunkat: oly szellemi csúcson, ahonnan a mindenség hatalmas távlatai feltárulnak előttünk, ahonnan az ember valamennyi létkérdésére megnyílik a felelet. Ki állíthatná azt, hogy e bölcséleti rendszer teljes egészében immár a végső választ jelenti, hogy benne a filozófia valamennyi történeti kétsége — amely a

legkülönbözőbb „izmusokban“ ölt testet — immár örök időkre feloldódott? Hogy azonban alapgondolataival minden bölcseletnek számolnia kell és hogy azokkal a legközelebbi jövő, a holnap filozófiája már elkerülhetetlenül szemben fogja magát találni, kétségtelen. Brandenstein természetfilozófiája — ez a természetet átszellemítő, lenyűgöző alkotás — oly igazságokat lát meg, amelyeket napjaink természettudománya és természetbölcsellete, habár még bátoritanul, de egyre határozottabban kezd felismerni. Már alkalmunk volt utalni rá egy ízben,² hogy mily érdekes és szembeszökő megegyezés mutatkozik Brandenstein metafizikája és a modern természetfilozófia bizonyos irányainak lényegében egész más úton és más előfeltevések alapján nyert eredményei között. Rámutatunk, hogy a mai természetfilozófia is a természet jelenségei mögött mindinkább szellemi tényezők munkáját véli felfedezni: ezen az alapon B. Bavink és A. Wenzl — ennek a természetfilozófiának két jellegzetes képviselője — eme szellemi lények, azaz formák legszűkebb fokából kiindulva, azoknak teljes hierarchiáját állítja fel, végül pedig — minő különbség ez akár a közelmúlt uralkodó bölcseletével szemben! — egyenesen Istenhez emelkedik. Bizonyos az, hogy az igazságot nem a rászavazó tudósok álláspontja fogja eldönteni. Kell-e azonban jobb bizonyíték arra, hogy a holnap bölcselete milyen irányba fog tartani, mint az a látvány, amit ezek az egymástól teljesen független gondolatműveik — Brandenstein metafizikája és Wenzlék természetbölcsellete — nyujtanak?

Brandenstein természetfilozófiája tehát kétségtelenül egy új filozófia hajnalát jelenti. Oly filozófiát, amely természet és szellem századokon át alapvetőnek érzett idegenségét megszüntetve, a világot egy nagy harmóniában, természet és szellem szoros egymásbakapcsoltságában fogja tekinteni. Oly fordulat küszöbén állunk, amely nem fog — mint szerzőnk mondja — „elhalványult idealizmust, vagy spiritualizmust“ jelenteni: ez az idealizmus immár nem különíti el a szellemet engesztelhetetlenül a materiától, hanem meglátja annak vitalitását, ősi és teremtettségét, másfelől pedig az anyag szellemi szerveztségét, a lélekkel való harmónikus összekapcsoltságát. Ennek az új idealizmusnak megérzése és bejelentése, a metafizikai gondolkodás központi helyzetének biztosítása, azaz a metafizika bátorsága teszi Brandenstein bölcseletének alapvető jelentőségét és értékességét.

5. Amíg azonban e munka végéhez érkezünk, hosszú és nehéz utat kell megtennünk, ámde olyan utat, amelyért a végén feltárló távlatok bőven kárpótolnak. Talán az eredményre vonatkozó beszámolóink alkalomával sikerült a mű módszerét is érzékeltetnünk: a végső metafizikai redukciót egy alapos, az ember helyzetét minden szempontból bemutató fenomenológiai vizsgálat előzi meg. Természetes, hogy metafizikai vissza-

² L. A modern fizikai világkép és az ember című tanulmányunknak (Athenaeum, XXIII. 1937. 1—3. füzet) IV. fejezetét (111. sk. ll.).

következtetések ezt a hatalmas, a három nagy kötetet majdnem teljesen igénybevevő fenomenológiát is át- meg átszövik: a filozófus sohasem tagadhatja meg önmagát és a szaktudományok eredményeinek bemutatásánál is újra meg újra kiütözik. Ez a fenomenológia pedig az embert mint testi lényt a természetben megpillantva, fokozatos elmélyüléssel hatol befelé: az ember állati származására vonatkozó anthropológiai vizsgálódások után az őt egész más színben megmutató alkotásait, tehát kultúráját veszi szemügyre (I. kötet), majd pedig a kultúra forrását téve vizsgálódás tárgyává, az emberben megnyilvánuló teremtő principium, a lélek jelenségeinek elemzését végzi el (II. kötet). Ezután az embernek, mint testi-lelki életegységnek, de egyúttal mint életkettősségnek tanulmányozása következik, amely átvezet a kettősséget előidéző emberi szellem szemügyrevételére. Végül pedig a természeti felépülés áttekintése után immár minden adat össze van hordva a végső eredmények levonására, a metafizikai szintézisre (III. kötet).

Mint láthatjuk, e testes három kötet alkalmat szolgáltat Brandensteinnek, hogy mindazt beleillessze bölcséleti rendszerébe, ami eddig onnan még hiányzott. Itt pedig elsősorban kultúrbölcsületére és filozófiai rendszerének tagadhatatlanul szerves részét alkotó lélektanára célunk. És ha filozófiájának végső eredményeit, egész koncepcióját nagyjelentőségű és igaz alkotásnak érezzük is, nem kerülhetjük el, hogy eme részépítményeivel szemben felmerülő észrevételeinknek hangot ne adjunk.

6. Brandenstein az emberre mint állati lényre vonatkozó anthropológiai vizsgálódások eredményeinek bemutatása után — ahol az ember származására vonatkozó elméletek ellentmondásait egy igen tetszetős és a nehézségeket kitűnően feloldó saját elmélettel kíséri meg kiküszöbölni — rendkívül széles, átfogó és hatalmas tanulmányról tanuskodó kultúr-fenomenológiai és kultúrbölcsületi vizsgálódás eredményeit tárja fel előttünk. (Ez a 600 lapra terjedő tanulmány a munka legterjedelmesebb része.) Itt pedig az érdeklődés szélessége kétségkívül a filozófus elmélyedésének vált kárára. Egymás után sorakoznak fel előttünk a kultúra ágai, találunk a kultúrával általában foglalkozó fejezeteket is, megismerkedünk a kultúra, majd a szellem törvényszerűségeivel, de mindezek után mégis valami hiányt érzünk. Hiányt, mert nem kapunk kielégítő és teljes feleletet arra, hogy mi a kultúra? Brandenstein ugyanis megvilágítja a kultúrát, mint emberi alkotást, de mint eszményt, nem tisztázza kellőképp. Meghatározása szerint a kultúra „a természet talaján, de általában annak stílusával ellenkező módon felépülő, sajátos kifejezésű emberi hatásvilág, művilág, alkotásvilág“ (I. 88.), vagy másutt: az emberi szellem egyik ága: a tárgyi szellem. Szerzőnk jól látja tehát minden kultúrának emberi arculatát és a baj talán az, hogy sokszor csak ezt látja és a szükségesnél is erősebben hangsúlyozza. Ezért ez a kultúra nagyon is vitálisan tenyésző, túlságosan élő, illetve a multba tekintve túlságosan holt szellem és itt Brandenstein, bármennyire szembehelyez-

kedik bizonyos szempontból Spenglerrel, végeredményében az ő kultúrbiologizmusának alapjain áll. Brandenstein szerint a szellemnek is van gyermek-, ifjú-, férfi- és öregkora; ámde hiába jelenti ez az öregkor a szellem legteljesebb kiérettségének korát és hiába lehet ez elvileg korlátlan terjedelmű, a végén mégis csak a halálhoz közeleg és Brandenstein álláspontjának következtében elkerülhetetlenül oda is tart. Szerzőnk a közösségi és tárgyi szellem fejlődésének törvényszerűségeit igen szorosan összekapcsolja egymással (III. 685., 728. §§) és ezt a fejlődést sehol sem csupán a történész szemével nézi, hanem mint történetfilozófus a dialektika vonalát a jövőbe is kihúzza. Innen ered azután minden nehézség, amelyet ez a kultúrbiológus felidéz: a jövő kultúrájának irányvonala nemcsak a múltnak egyenes továbbfolytatódása, a kultúra alakulását nem csupán egy immanens dialektika, hanem elsősorban az eszmény kötelező ereje szabja meg. A szellem történetének törvényszerűségeit a jövőbe továbbvonni mindig csak némi erőszakolás és a problémák leegyszerűsítésének árán lehetséges. Brandenstein szerint az emberi társadalom mai válságát csakis egy újabb, univerzális szellemű korszak, egy világállam és ennek világkultúrája szüntetheti meg és fogja megszüntetni. Ez az univerzális közösségi szellem, amelynek ma a küszöbén állunk, a szellem öregkorával azonos; noha a történet szemlélete individualista és univerzalista korszakok váltakozását mutatja, ez az egymásután nem relativálható: ha erre az utolsó korszakra egy individualista forradalom reakciója következne, az elkerülhetetlenül a közösségi és tárgyi szellem halálát jelentené!

Ide vezeti tehát szerzőnket kultúrbiologizmusa: az ilyen eredmények pedig mindennél élesebben mutatják a szemlélet tarthatatlanságát. Igen, lehetséges, sőt bizonyos, hogy az emberi élet valamikor megszűnik földünkön, de vajjon lehet-e ezt a kultúreszmény felől állítani, amaz eszmény felől, amely — mint Brandenstein is jól látja — végtelen követelést tartalmaz a potenciálisan végtelen emberi szellemiséggel szemben? A kultúrában — mint szerzőnk is hangsúlyozza — örök értékek valósulnak meg; a kultúra nemcsak alkotás, hanem az értékek rendszere is és mint ilyen jelent az ember számára örök kötelezést. Ezért élteti a kultúra munkásait az a tudat, hogy egy végtelen jövő számára dolgoznak. De különben is, hogyan állítható az, hogy a fejlődésben már az öregkor küszöbéhez értünk, amikor a természettudomány jóslata szerint az emberiség jövője hasonlíthatatlanul nagyobb időt takar, mint amekkorára tudatos, tehát kulturális multat magáénak mondhat? És vajjon az emberi történet kimerítette minden lehetőségét, hogy íme: már csak egyot léphet? Ámde feltéve, hogy ez így lenne, még akkor is kérdezhetnők: nem függetlenebbül fejlődik-e az objektív szellem a szubjektívtól, mint ahogy szerzőnk gondolja? Az emberi történet esetleges utolsó lépése a kultúra dialektikájának is végső lehetséges fordulatát jelenti?

Nyilvánvaló, hogy e kérdések állító formái semmiképen sem valószínűsíthetők.

A kultúrának eme nagyon is anthropológiai-biológiai koncepciója érteti meg, hogy Brandenstein a különböző „kultúrákat” ugyanazzal a szemmel nézi és arra a mélyreható különbségre, amely a keleti szellemi alkotásrendszerek és a nyugati kultúrafogalom között van, nem eszmél rá. Mert hiszen ez a különbség épp akkor tűnik fel, amikor a kultúrát mint értékrendszert tekintem: ekkor látom meg, hogy — mint Werner Jaeger figyelmeztet rá — a kultúrának, mint eszménynek, a harmónikusan, minden oldalról kiformált humanitás eszményének a tudata a keleti kultúrákból hiányzik. Ez a belátás teszi azután a Brandensteinféle világállamot és annak világkultúráját, vagyis röviden: a jövő egységes világtörténetét kérdésessé. Hiszen — megint csak Jaegerrel szólva — történelemről csak akkor lehet szó, ha az olyan népek keretén belül nyilvánul meg, amelyeket egy közös szellemi principium belső egysége tart össze. Ezért joggal beszélhetünk a nyugati népek történetéről, mivel ezeket a görög-római-keresztény kultúrkör szilárd, mert éppen történetileg kialakult egysége foglalja magába; Brandensteinnek az az állítása, amely szerint a keresztény szellem nincs egyoldalúan az európai kultúrközösséghez kötve és ezért azok a keleti kultúrák, amelyeket a civilizáció átvétele pusztulással fenyeget, e bajból csak a nyugati kultúra keresztény szellemének sajátukká tételével menekülhetnek, merőben önkényes, történetellenes szemlélet folyománya. (I. 686. sk. ll.) Csak ilyen szemlélet állíthatja, hogy a keresztény szellem és a görög-római kultúra kapcsolata csupán esetleges és ezért az előbbi nincs egyoldalúan az utóbbihoz kötve. Hiszen a keresztény kultúra a görög-római szellemvilág talaján épült fel és minden olyan kísérlet, amely a kettőt megkísérli szétválasztani, csak a történeten tett erőszak elkövetésével sikerülhet.

Brandenstein tehát a kultúra eszmény-oldalát nem hangsúlyozza következetesen és innen ered művének az a paradox hiánya is, hogy nem mutatja meg: mit *jelent* a kultúra az ember számára? Igaz, a kultúra minden egyes ágának bemutatása után felveti a kérdést: mit árul el a technika, a jog, a mithosz, s. i. t. az emberről, ami nyilván helyes is, hisz a végső kérdés: mi az ember? Ámde világos, hogy a kultúra nemcsak rávilágít alkotójára, hanem jelent is számára valamit: éppen mint értékrendszer kötelességet, mint alkotás pedig felelősséget. Mint felelőség, a kultúra emberformáló hatalom és ennek a szemléletnek a ki-domborítása az, amit elsősorban nélkülözünk. A kultúra integrálódásának törvénye (I. I. 111.) szerintünk inkább követelmény, mint törvényszerűség. Oly követelmény, amelynek beteljesedése — mint szerzőnk is látja — csakis a humánium irányában történhetik meg. A kultúra egységét csupán a humánium eszményében érheti el, azaz a kultúra csak mint felelősség válhatik lezárt és egységes értékrendszerré.

Végül pedig a Brandenstein-féle kultúra-felosztás sem ment a nehézségektől. Ez a felosztás az ember alapvető tevékenységeinek, a gyakorlati vagy cselekvő, elméleti vagy tudományos és alkotó vagy művészi tevékenységek eredményeinek megfelelően a „kultúra szövevényének három alapfonalát” a gyakorlat, az elmélet és a művészet világában különíti el. (I. 264.) Ez a kétségtől lelektani alapon álló felosztás pedig, amely tehát az élettevékenységeken nyugszik, korántsem engedi meg a kultúra valamennyi ágának a megkülönböztetett alapfonalakon belül való megnyugtató elhelyezését. Szerzőnk ezért a fundamentum divisionist újból és újból elhagyni kényszerül, aminek következtében az osztályozás — vagy kultúráról lévén szó, inkább tipizálás — logikája állandóan törést szenved és a megkülönböztetés alapja nem mint logikai kötelék, hanem csupán csak mint nominálisan odakötő szó szerepel. Így például a jogot a gyakorlati kultúrák közé sorolja szerzőnk, de nem azért, mintha gyakorlati tevékenység lenne, amely azt létrehozza, hanem mert célzata gyakorlati: a társadalom gyakorlati életének szabályozása. Ugyanígy azok a kultúrák, amelyek az egyes alapvető tevékenységekbe nem férnek bele — minők a nyelv, a mithosz, az erkölcs — mint mindenoldali életmegnyilvánulások szerepelnek, amelyekben az alapvető életágak összefonódnak. Így pl. a nyelvet elméleti, művészi és gyakorlati céltatok egyaránt alakítják, de ha a felosztás eredetileg a tevékenységeken alapul, akkor elsősorban az a kérdés: milyen tevékenység szülte? Vagy a mithosz? Itt részben megfelel a tevékenység-ideológia, részben nem. Állítható, hogy elméleti és művészi törekvések alkotása, de a mindenoldali életmegnyilvánulások közé szerzőnk szerint egyszersmind gyakorlati célzata sorolja. Világosan látható itt a nehézség: a kultúra ágai a művészettel bezárólag élettevékenységek eredményei, azontúl pedig a nyelv, a mithosz és az erkölcs mint életmegnyilvánulások szerepelnek. Amde ha a létrehozó tevékenységek és a célzat így felcserélhetők, akkor minden kultúrág teljes életkifejezésnek fogható fel s némi túlzással a teljes élet osztatlan megjelenésének tekinthető. Így pl. a tudományt az elméleti tevékenységen kívül művészi tényezők is alakítják és gyakorlati célzata is tagadhatatlan, s. i. t. Jól vigyázzunk, nem célunk itt félreértést és zavart kelteni. Tudjuk, hogy a kultúrát, amelynek ágai „éppen nem egyetlen elvből bontakoznak ki, hanem az élet és a valóság egészének, valamint az ember sajátos természetének együttthatásából erednek” (I. 659.), szigorú logikai felosztással részeire vágni lehetetlen. Az, amit itt kifogásolunk, a tevékenységekből kiinduló lelektani felosztásból szükségképpen adódó következtelenség, amely egyúttal minden, pusztán lélektani alapokon nyugvó kultúrafelosztás nehézségeire is rávilágít.

Ez a lelektani gyökerű felosztás egy más egyenletlenségnek is forrása lesz: a mű szerkezetét is megzavarja és a kívülről befelé haladó fenomenológia menetét is megnehezíti. Éppen, mert a felosztás lelektani alapú, nem indokolt a lelektannak a kultúrbölcseleti rész után való el-

helyezése, noha a mű szelleme, a szerző módszerének logikája ezt követeli. A kultúra ágainak az alapvető élettevékenységekkel kapcsolatos vizsgálata azonban újra és újra a lélektant idézi és ennek eredményeit szerzőnk többhelyütt kénytelen is anticipálni.

7. Ami magát e lélektant illeti, bizonyos, hogy szerzőnk ezen a ponton ad a legtöbb bírálatra alkalmat és itt fog a legtöbb ellenzéssel találkozni. Ez a lélektan érdekes megnyilvánulása azoknak a modern, totális látást célzó törekvéseknek, amelyek a tudományos vizsgálat számára elkerülhetetlen feldarabolás mellett és azon túl az élet egységét keresik és annak „lúktető, fejlődő dinamikáját” akarják megragadni. Ezért Brandenstein is hangoztatja, hogy „fő szempontja éppen az egységes, eleven emberi léleknek és életének lehetőleg elfogulatlan, objektív és nem egyoldalú szemlélete” és ezért „az egész lélekképet... úgy próbálja beállítani, hogy abból az élő és ható ember lelki élete lehetőleg híven és egységes alkatában felismerhetően bontakozzék ki”. (II. 19.)

Szerzőnk eme törekvése mindenképen elismerésre méltó és a lélektan egyetlen lehetséges célját jelöli meg. Így az élet egészében benneálló embert szemügyre vevő pszichológia, az ember alapvető élettevékenységeit felismerve, problémáit a cselekvés, az elméleti és az alkotó tevékenység vizsgálata körül csoportosítja és az élettevékenységek eme szétkülönítése mögött feltűnik az akarat, az értelem és az érzelm, a lélektan hagyományos „lelki tehetségeinek” hármassága. Brandenstein a lelki élet szét-darabolhatatlan egységét és elevenségét hangsúlyozva jól látja ezek folytonos összeszővődését, egymással való át- meg áthatottságát és a lélektanban legtöbbször együtt való megjelenését. Egész lélektanát azonban a legnagyobb nehézségekbe sodorja, amikor ezen egység hangoztatását túlzásba viszi és a gyakorlati tevékenységben a központi jellegű akarati aktus mellett akarati színű értelmi és érzelmi tényezők, az elméleti tevékenységben az értelem munkájában elméleti színű akarati és érzelmi mozzanatok, végül pedig a művészi alkotást „alakító” érzelm mellett érzelmi színű akarati és elméleti komponensek jelenlétét állítja. Hogy ezt jobban megérthessük, vegyük az utolsó esetet tüzetesebben szemügyre. A lelki élet alakító, mozgató, tovalendítő, konstruktív őszereje az érzelm. Ez a lelki erő egyszersmind a művészi alkotás lendítője is, az alkotó tevékenység magja. Amde ennek a tevékenységnek további tényezői a képzelet, amelynek „adó, állító, képteremtő” erejében „kétségtelenül az alkotó tevékenységben működő, annak természete szerint meghatározott” alkotó akaratra ismer rá szerzőnk. Ugyanígy „a tapintat és az ízlés bíráló, ítélő, irányító ereje viszont határozottan az alkotó tevékenységben működő, ennek természete szerint érzelemszerűen átalakult, tehát már nem logikai racionalitású alakító értelem két oldala”. (II. 254.) Eszerint tehát a fantázia nem lenne más, mint az érzelm színét felöltő akarat, a tapintat pedig érzelmi ítélet! De ennél az állításnál sokkal meglepőbb, midőn pl. a „saját színében és jellegében” működő érzelm mellett a

gyakorlati ügyesség, valamint a matematikai konstrukció alakító jellemben a saját színét és melegét elvesztett gyakorlati, illetve elméleti érzelmre ismer rá szerzőnk, s. i. t. De vajjon érzelem-e az érzelem, ha éppen sajátos „színét és melegét” elvesztette? Vajjon felolvad-e a képzelet az akaratban? Az ilyenfajta fenomenológia, amely a lelki élet bármely erejében benne tudja látni a másik kettőt, inkább egy apriori-célzott és erőszakolt egységesítés, mint elfogulatlan lényegszemlélet eredménye, bármennyire is tiltakozik ellene szerzőnk és bárhogyan is próbálja a bírálatot már eleve elhárítani! (L. II. 256.)

Nem tartjuk továbbá szerencsésnek és kellően megalapozottnak az érzékelésnek az elméleti tevékenység körébe való sorolását. Nyilvánvaló, hogy az a tény, amely szerint az érzékelés minden elméleti tevékenység alapja (II. 84.), szerzőnk eljárását nem igazolja, hiszen az érzékelés jelentősége sokkal szélesebb: a lelki életnek általában feltétele, amely nélkül az meg sem indulhatna. De még a fenomenológiai igazolás sem megnyugtató, hiszen az érzékelés középpontjában Brandenstein szerint sem az elméleti tevékenység alapereje, az értelem, hanem az érzettárgyat adó elméleti színezetű akarati aktus áll. Ez az aktus pedig azért elméleti jellegű, mivel aktivitása éppen úgy, mint az igazság megragadó elméleti tevékenysége, receptív, azaz a tárgyhoz igazodó aktivitás. És itt megint ránnékyeszerül a kérdés: miért van szükség a lelki élet ily mesterkelt egységesítésére, erőszakolt analógiáknak a lélekre való ráerőltetésére? A lelki élet képét az ilyen fenomenológia, amely a lélek elemi aktusainak egyszerűségét tagadva, azok egymásra való visszavezetését keresi, csak torz tükörben mutathatja.

A lelki élet vizsgálata, amelynek módszere a mű egészen keresztülvonuló fenomenológiai-reduktív utat járja, mint már ismeretes (I. A teljes tudat, tudatvilágunk lelki alapja, Athenaeum, 1930, 1—2. füzet), a tudattalan jelenségeinek magyarázatára a pszichofizikai szervezet mögött álló, de a testhez nem kötött „teljes tudat” felvételét követeli. És amint Brandenstein a metafizikai redukciónak mindig szerencsésebb, mint a fenomenológiai elemzésben, eme lélekkonceptiója is kitűnően megérteti a lélek mélységeiből felemelkedő, különben érthetetlen lelki megnyilvánulásokat, valamint bölcséleti rendszerének egészébe is — mint már utaltunk rá — szervesen illeszkedik. Igaz, hogy a teljes tudat felvételének is vannak kétségtelen nehézségei, szerzőnknek azonban sikerül ezeket többnyire eloszlatni. Úgy látszik, hogy itt megint oly filozófiai koncepcióval állunk szemben, amellyel a holnap egész bölcsellete elkerülhetetlenül találkozni fog.

8. Távol áll tőlünk, hogy mindama kifogásainkkal, amelyeket az előbbiekben felsorakoztattunk, Brandenstein munkájának szellemi fordulatot megérző és alkotó jelentőségét kisebbsítsük. Bölcséletének épülete oly alapokon nyugszik, amelyek számára a maradándóságot szilárdan biztosítják. Oly alkotás ez, amely a szellem mai zűrzavarából a tisztulás,

a jövő számára az egyetlen járható utat jelenti. Sajnálatos, hogy a mű részleteiben rejlő számos értékes és finom meglátásra, amelyek az anthropológia, a kultúra egyes ágai, a karakterológia s. i. t. vizsgálata közben egyre-másra adódnak, eme már amúgy is hosszúra nyúlt beszámolóban megközelítőleg sem mutathattunk rá. Úgy hisszük, mindenképen jogosult, hogy ehelyett inkább a nehézségekre, az ellenkezést kiváltó gondolatokra utaltunk; talán nem szerénytelenség feltételeznünk, hogy — még ha kifogásainkkal tévedtünk volna is — az eszméknek egy másik oldalról való megvilágításával a szellem érdekeit és szerzőnk szándékait szolgáltuk.

Faragó László.

Megjegyzések az igazságfogalom problémájához.

I.

Az igazságfogalom meghatározása. E kérdéssel legutóbb *Révay József* gróf foglalkozott az *Athenaeum* hasábjain.¹ Az általa felvetett problémákkal kapcsolatban szeretnék az alábbiakban néhány megjegyzést tenni az igazság jelentésére és logikai szerkezetére vonatkozólag.

Révay tanulmányából itt három fontos megállapítást emelek ki: 1. Az értékfogalmakra való hivatkozás nem alkalmas az igazságfogalom általános meghatározására. 2. Sem a realista, sem pedig az idealista „logikák” igazságfogalma nem kielégítő. (Ehhez csak azt fűzném hozzá, hogy egy platonai értelemben objektív-idealista felfogással szemben nem egészen igazságosak ugyan R. kifogásai, viszont e felfogás a logika számára semmit nem mond: mit tudunk meg az igazságfogalomról abból, hogy „valamely tétel akkor igaz, ha tagja az igazságok időtlenül fennálló érvény-szférájának“?) 3. Az igazságfogalomnak nem adható általános meghatározása, mert e fogalom mást jelent a — mint R. mondja — „reális tárgyak” és mást az ideális vagy „érték-tárgyak” esetében.

Az igazságfogalomnak ez a „belső osztódása”, amit R. kívánatosnak tart, a modern logikában jól ismert és elfogadott elv.² R. e megállapítását nem is újsága miatt, hanem azért tartom öröndetesnek, mert e kérdés filozófus kutatóit saját ismeretelméleti vagy ontológiai felfogásuk rendszerint beleviszi a R. által kifogásolt egyoldalúságok egyikébe. R. azonban nem megy tovább: a kérdést nem oldja meg, csak kiemeli a szokásos úton való megoldást gátló nehézségeket és utal arra az irányra, amelyben a hagyományos „megoldások” egyoldalúságaiból ki lehetne bontakozni.

¹ Révay József gróf: Az igazságfogalom problémája, *Athenaeum*, XXXIII. (1937), 142. sk. II., a további hivatkozásoknál: R.

² Közvetlenül adódik ott ez a megkülönböztetés a formális logikai és matematikai tételeknek a többiektől egészen különböző logikai jellegéből.

Az alábbiakban arra szeretnék rámutatni, hogy az igazságfogalom problematikája valóban megközelíthető a R. által megjelölt irányban, de nem a realiztikus és idealisztikus „logikák”³ szintézise, hanem az igazságfogalom *logikai* jelentésének szigorúbb körvonalozása és a hagyományos problémaállítás helytelen szempontjainak kikapcsolása által.

A hagyományos kérdésfeltevés ugyanis az igazságot valami időtlenül fennálló tárgynak tekinti, valami sztatikus, időfeletti létezőnek a folyton változó valósággal szemben, ami vagy *van* vagy *nincs* (abszolutizmus — relativizmus), vagy a *dolgokban* van, vagy *önmagában* van (realizmus — idealizmus) és így tovább, de mindenesetre valamiféle tárgy, amiről azután nyugodtan kérdezhetjük, hogy miképpen áll fenn, milyen a szerkezete, miben különbözik más létezőktől, amelyek szintén tárgyak ugyan, de nem igazságok, hanem például értékek vagy fizikai tárgyak, szóval e fogalom így felette hálás anyag volt végeláthatatlan spekulációk számára. Nyilvánvaló, hogy a logika az ilyen igazságfogalommal vajmi keveset tud kezdeni. Így két út áll nyitva: vagy kijelentjük, hogy a logikának nincs igaza, mert hiszen tulajdonképeni feladata a fenti „Wahrheit an sich” kutatása volna,⁴ vagy pedig utánanézzünk, hogy a logika és általában a tudomány milyen értelemben használja az „igazság” szót és ebből igyekszünk kiindulni. Próbáljunk az alábbiakban ez utóbbi út követőihez csatlakozni.

Nézzünk egy konkrét példát: „az Odysseia szerzője Homeros”. Mi az ebben a tételben, ami igaz vagy nem igaz lehet? Először is nyilvánvaló, hogy nem a létező vagy nemlétező tárgyak (Odys., Hom.), amelyekről a tételben szó van. A fenti tétel *tényállást* fejez ki, ez az, amit a tétel tartalmának nevezünk. Ez a tényállás önmagában szintén nem lehet igaz vagy nem igaz: a tényállás egyszerűen van vagy nincs; nem igaz tényállás: ennek nincsen értelme. *Maga a tétel* az, ami a tényállást állítja, és így attól függően, hogy az állított tényállás fennáll-e vagy sem, a tétel igaz vagy nem igaz. Az igazság tehát a tétel *tulajdonsága*: oly tulajdonság, amely bizonyos esetekben megilleti a tételt, különben nem. Az igazságot „tárgy”-nak tekintő felfogás itt összeveteszi a tételben állított tényállást a tétel igazságával („realisztikus logika”) és ebből erednek azután a R. által is említett nehézségek az olyan tételekben, amelyek nem tényállásokat konstatálnak (pl. matematikai tételek).

A probléma tehát helyesen megfogalmazva nem „az igazság”, hanem az „igaz”-ság fogalmára irányul: mit jelent az, ha egy tételre azt

³ A *logikának* idealista és realista irányokra való felosztása teljesen jogosulatlan. Ez a metafizikai („ismeretelméleti”) ellentét kívül esik a logika területén és hozzá sem a klasszikus, sem a modern logikának nincs köze.

⁴ Bolzano és követőinek alapvető tévedése éppen az a hit volt, hogy a teljesen kimerített aristotelesi logikát úgy lehetne továbbfejleszteni, ha egy platonista metafizikát csinálnak belőle.

mondhatjuk, hogy igaz, mikor illeti meg egy tételt az „igazság” tulajdonság? Az igazságfogalom definíciója tehát csak így szólhat: „Valamely „ p ” tétel akkor és csakis akkor igaz, ha...”

Hogy hangzik ez a definíció a különböző tételfajtáknál? E szempontból a tételeket három csoportba sorozhatjuk: 1. a valóságot leíró (tényállást állító), „deskriptív” tételek (ilyen a logika és a matematika tételei kivételével minden tudományos tétel), 2. logikai és matematikai tételek, 3. normatív (imperatív) tételek. Vegyük ezeket sorra:

1. A deskriptív tételekre vonatkozóan a klasszikus ú. n. adekvációelv már régen megtalálta a helyes megoldást: Sz. Tamás „*veritas est adaequatio rei et intellectus*” meghatározását csak a logika terminológiájára kell lefordítanunk. Deskriptív tételeknél tehát az igazság definíciója: Valamely „ p ” tétel akkor és csakis akkor igaz, ha az általa állított tényállás fennáll, vagy röviden: „ p ” tétel akkor és csakis akkor igaz, ha p .

2. A logikai és matematikai tételek nem állítanak semilyen való tényállást, itt tehát a fenti definíció — mint R. is megállapítja — használhatatlan. Ezekben a tételekben azonban egy további lényeges megkülönböztetést kell tennünk. Vannak ugyanis olyan logikai és matematikai tételek, amelyek tautologikus („apriori analitikus”) jellegűek, ilyenek pl. Russell „primitive proposition”-jai.⁵ Ezek és a belőlük levezethető további tautologikus tételek kétségkívül más értelemben igazak, mint a deskriptív tételek: egyszerűen azért igazak, mert tautologikusak. (Az, hogy egy tétel tautologikus, még korántsem jelenti azt, hogy egyúttal triviális is: Russell tautologikus primitive proposition-jaiból a végtelen sokaság fogalmával operáló elméletek kivételével az egész matematikát le lehet vezetni!) Itt tehát a keresett definíció: „ p ” logikai tétel akkor és csakis akkor igaz, ha tautologikus.⁶

Szerepelnek azonban a matematikában nem-tautologikus tételek is. Ilyen pl. Zermelo kiválasztási axiómája, egyes geometriai axiómák (pl. a parallel-axióma), stb. E tételek közös jellemvonása, hogy nem lépnek fel *a priori* szükségszerű elismertetés igényével, annak a kérdésnek tehát, hogy *önmagukban* igazak-e vagy sem, semmi értelme nincsen. E megállapítás egyáltalán nem ellenkezik a harmadik kizárásának elvével: a tiszta matematikában azoknak a fogalmaknak, amelyek e tételekben szerepelnek, a tételtől függetlenül nincs értelmük, e nem-tautologikus tételek egyúttal a bennük szereplő fogalmak (implicit) definíciói is. Az ilyen tételek igazságát kutató kérdés egyértelmű volna azzal a kérdéssel, hogy *önmagában* az euklidesi vagy pl. a Riemann-féle geometria igaz-e. Fel lehet vetni geometriai tételeknél azt a kérdést, hogy a tapasz-

⁵ Whitehead—Russell, Principia Mathematica, 2nd ed. I. 96. l.

⁶ Itt tehát nincs a R. által említett helyes összefüggésről szó. Minden ilyen tétel önmagában tautologikus vagy kontradiktórius (harmadik eset nincs: ha sem taut., sem kontr., akkor nem logikai tétel!).

talati térre vonatkozólag melyik geometria tételei igazak, de ebben az esetben a geometriai tételeket már deskriptív tételeknek tekintjük és így reájuk nézve a deskriptív igazságfogalom érvényes.

Azoknál a nem-tautologikus matematikai axiómáknál viszont, amelyek a végtelen sokaságokkal operáló matematika (analízis, halmazelmélet) alapját képezik, nyilván az empirikus adottságokra való alkalmazhatóság kérdése sem merülhet fel, hiszen végtelen sokaságok a tapasztalás számára nincsenek adva. A fizikai teret leírhatjuk valamilyen geometriával — az általános relativitás-elmélet megmutatta, hogy nemcsak az euklidesivel — a tiszta matematika nem-tautologikus részében azonban a deskriptív igazságfogalomra sem hivatkozhatunk. Itt kizárólag az alapul vett axiómák határozzák meg a tárgyat, amelyre a tételek vonatkoznak,⁷ az egyes tételek igaz vagy hamis volta pedig csak az axiómarendszerből való levezethetőséget vagy azzal összeférhetetlenséget jelenthet.⁸ Valamely p tételnek az ax_1, ax_2, \dots, ax_n axiómarendszerből való levezethetősége azonban azt jelenti, hogy az $ax_1, ax_2, \dots, ax_n: \supset p$ implikatív tétel tautologikusan igaz; a tautologikus igazságfogalom tehát itt is értelmezhető, csak hogy nem az egyes p tételekre, hanem minden nem-tautologikus p tétel esetében az $ax_1, ax_2, \dots, ax_n: \supset p$ tautologikus tételre nézve.

3. A normatív tételeknél a helyzet a következő: a norma vagy *nem* a szó szoros értelmében vett *tétel*, hanem egyszerű parancs: „ne ölj”, itt nincs logikai értelme annak a kérdésnek, hogy ez a parancs igaz-e vagy sem; — vagy pedig ilyen formájú a norma: „a társadalom zavartalan fennmaradása megköveteli, hogy ne ölj” vagy: „Isten parancsolja, hogy ne ölj”. Ez utóbbi esetekben azonban a tétel nem normatív, hanem deskriptív: szociológiai, történeti, teológiai stb. tényeket állít. Külön logikai problémát tehát az ethikai és egyéb normatív tételek az igazságfogalom szempontjából nem jelentenek. Ugyancsak nem jelentenek külön *logikai* problémát a metafizikai és hasonló tételek sem, ezek ugyanis deskriptívek és csak ismeretelméleti szempontból probléma az, hogy vajon *van-e mód* kimutatni, hogy mint deskriptív tételek igazak-e vagy sem.

Végül néhány szót az igazság „időtlen” voltáról. Ha nem állana mögöttünk az „időtlen” szót meglehetősen laza értelemben alkalmazó tradíció, akkor elégséges lenne annyit mondani, hogy az idő fizikai kategória, az absztrakciók (tétel, igazság, tévedés, fogalom, szám, stb.) pedig nem lévén fizikai tárgyak, trivialiter időtlenek. Az igazság időtlenségével azonban többet is akarnak állítani, t. i. azt, hogy az igazság független

⁷ Így például lehetségesek olyan számrendszerek, amelyekre nézve a matematikában alapvető jelentőségű archimedesi axióma nem érvényes. Ilyenek például Geissler K. és báró Brandenstein B. számrendszerei, v. ö.: Pozsonyi, A végtelen fogalma és a végtelen sokaságok problémája (megjelenik legközelebb az Athenaeumban).

⁸ Ha az axiómarendszer teljes, akkor itt sincs *tertium*.

attól, hogy tényleg valaki megállapítja-e, igaz akkor is, ha soha nem is fedezi fel senki. Ez az állítás azonban ebben a formában értelmetlen és megint a tényállás és tétel összetévesztéséből ered. Igaz csak a tétel lehet, ez pedig *nincs* akkor, ha nem állítja senki. A tényállás természetesen független a tételtől, tehát a tétel állított vagy nem állított voltától is, viszont a tényállás nem igaz, hanem éppen — tényállás.

Ilyen értelemben tehát nem beszélhetünk az igazság „tárgyi fennállásáról” (R.), ha viszont magát a tényállást (R.: tárgyat) nevezzük „igazság”-nak, ezzel csak egy szót tettünk szükségtelenül kétértelművé.

Végeredményben az igazságfogalom definícióját illetőleg megállapíthatjuk, hogy a „realisztikus” definíciót nem egy idealista (objektív, bolzanói értelemben) definícióval kell kiegészíteni, ilyesmire sem az etika, még kevésbé a matematika nem ad okot, hanem a logika és matematika tételeinek tautologikus igazságát a deskriptív igazságfogalomtól egészen függetlenül kell definiálni.⁹ A tautológiák eo ipso igazak, minden egyéb tétel igazsága pedig a deskriptív igazságfogalom körébe tartozik.

II.

Az igazság logikai szerkezete. Az igazság „szerkezete” alatt az összes igaz tételek rendszerének logikai felépülését szokták érteni. E rendszer teljes egészében való meghatározásához az igazságfogalom formális (szerkezeti) definíciójára volna szükségünk. A fent megadott definíciók közül csak a logikai igazságfogalomé ilyen, a deskriptív tartalmi jellegű: a tételek igazságát egy nem-formális tényezőre, a tényállásokra vezeti vissza. Általános érvényű formális definíció — mint A. Tarski kimutatta¹⁰ — egyáltalán nem lehetséges (alább látni fogjuk, hogy miért nem), ellenben bizonyos szerkezeti megállapítások az igaz tételek rendszerére vonatkozóan mégis tehetők, amihez azonban a nem-tautologikus (deskriptív) tételek természetének közelebbi elemzésére van szükség. Vannak ugyanis e tételek között ilyenek: „A „süt a nap” tétel *igaz*”, „Az aritmetika tételei *tautologikusak*”, „A matematika tételrendszere *ellentmondásmentes*”, „Van legalább egy *igaz* tétel”, stb. Közös sajátosságuk ezeknek, hogy tételek vagy tételcsoportok *logikai* tulajdonságaira vonatkozó megállapításokat tartalmaznak. E tételeket az ú. n. reáltételekkel (Realsätze, Carnap: Objektsätze) szemben szintaktikus tételeknek¹¹ nevezzük.

⁹ A mechanika lehetősége nem mond ellent a matematikai és a deskriptív igazságfogalom függetlenségének. Valamely deskriptív tételből matematikai úton egy másik deskriptív tételt levezetni annyit jelent, mint az illető deskriptív tételen tautologikus átalakításokat végezni, ezek pedig, ha az eredeti tétel igaz volt, megint csak igaz deskriptív tételekhez vezethetnek.

¹⁰ Tarski A.: Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen, *Studia Philosophica*, I. 261—406. II., Leopoli (Lwów), 1935.

¹¹ A varsói logikusok e tételeket metalogikai tételeknek nevezik, ők azonban e fogalmat szűkebb értelemben (metalogika = formalizált logikai rendszerek szintaxisa) alkalmazzák.

Az elemi tényállások összessége a „világ“, mint ismereti tárgy. Hogy ez az összesség (az egyidejűleg és egymásután fennálló tényállások száma) véges e vagy végtelen, logikai úton nem dönthetjük el, azt azonban megállapíthatjuk, hogy ez az összesség logikai szempontból mindenesetre *zárt* abban az értelemben, hogy ellentmondásmentesen meghatározott vagy legalább is meghatározható (véges vagy végtelen) halmazt képez.

Az elemi reáltételek egy-egy elemi tényállásnak a képei. Ezért a *lehetséges* igaz elemi reáltételek összessége is logikailag zárt halmazt képez. Hasonlóképpen logikailag zárt halmaz a tautologikus tételek összessége is.

E megállapítások egyáltalán nem triviálisak, mert vannak tétel-összességek, amelyekről ez nem mondható ki. Ilyen elsősorban a szintaktikus tételek összessége. A reál- és tautologikus tételek összességére vonatkozó tételek ugyanis szintaktikusak lévén, nem tartoznak bele abba az összességbe, amelyre vonatkoznak, viszont a szintaktikus tételek összességére vonatkozó szintaktikus megállapításoknál éppen fennáll ez az eset. Ebből a körülményből pedig az következik, hogy az igaz szintaktikus tételek összessége nem ellentmondásmentes: az osztály-logikából (halmazelméletből) jól ismert paradoxonok itt is fellépnek. Ugyanez áll minden tételhalmazra, amely magában foglalja a szintaktikus tételeknek egy a fenti értelemben nyílt halmazát, áll tehát különösképpen „valamennyi igaz tétel“ összességére is. Következésképpen az összes igaz tételek halmazára vonatkozó logikai megállapításoknak nincs minden esetben exakt értelmük: ilyen megállapítások általában csak a nem-szintaktikus tételek összességére vagy a szintaktikus tételeknek egy zárt részhalmazát tartalmazó tétel-összességekre vonatkozhatnak. E ténynek érdekes analógiájával találkozhatunk a halmazelméletben: a véges rendszámok a fenti értelemben vett zárt halmazt képeznek, ugyanígy a transzfinit rendszámok bármely halmaza is, de nem képez zárt halmazt az *összes* rendszámok rendezett halmaza, mert hiszen e halmaznak is van rendszáma és ez nagyobb bármelyik benne elemként fellépő rendszámnál.

A szintaktikus tételek összességének nyíltsága fontos logikai következményekkel jár. Így valamely tételrendszer logikai szintaxisát csak egy másik, tőle lényegileg független tételrendszerben tudjuk teljesen felépíteni, ami pl. a matematika esetében azt jelenti, hogy Hilbert nagyszabású programja, a matematika ellentmondásmentességének a matematikán, sőt annak finit részén belüli igazolása, — mint K. Gödel kimutatta¹² — elvi okokból nem hajtható végre. Ugyancsak a fenti okból következik, hogy minden olyan logikai rendszer, amely nincs a szintaktikus tételek rendszerének nyíltságát biztosító axiomatikus korláto-

¹² Gödel K.: Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I., Monatshefte für Math. u. Physik, XXXVIII. 173—198. II., 1931.

zásoknak alávétve — tehát az ú. n. klasszikus, aristotelesi logika is — szükségképen nem ellentmondásmentes, vagyis a klasszikus logika paradoxonjai¹³ e logikának lényegéhez tartoznak.

A szintaktikus tételek rendszerének ellentmondásmentessége csak Russell típus elvének¹⁴ alkalmazásával biztosítható: azokat a szintaktikus tételeket, amelyek nem szintaktikus tételekre vonatkoznak, elsőfokú, amelyek legfeljebb $n-1$ -ed fokúakra vonatkoznak, n -ed fokú szintaktikus tételeknek tekintjük és kizárjuk, hogy valamely szintaktikus tétel önmagával egyenlő vagy magasabb fokú szintaktikus tételre vonatkozzék. Így a szintaktikus tételrendszereknek egymásra épülő és egy ellentmondásmentes általános szintaktikus rendszerrel soha le nem zárható rendszeréhez jutunk. És ebből ahhoz az első hallásra paradoxonnak tetsző, de valójában mélyen a dolog lényegében gyökerező eredményhez jutunk, hogy *az összes igaz tételek nem alkotnak ellentmondásmentes rendszert*: az igazság szerkezete lépcsőzetesen a végtelenbe növekvő, véges eszközökre korlátozott logikával soha egészben át nem fogható rendszer, amelynek az ú. n. tétel-logikai alapelvek csak végső normái, — végső meghatározó elvei véges logika számára soha el nem érhetők, e végtelen rendszer minden véges lezárását célzó kísérlet paradoxiót rejt magában.

Pozsonyi Frigyes.

Joseph Gredt.

1938. július 30 án tölti be hetvenötödik életévét a római Szent Anzelm kollégium filozófia tanára, J. Gredt. A bölcsélet művelésében eltöltött áldozatos, csendes esztendőket megérdemlik, hogy a magyar bölcsélet is felfigyeljen arra a tudósra, aki oly lelkiismeretes munkával szentelte egész életét a filozófia szolgálatának. Nem alkotott új és meglepő, világokat átalakító rendszereket, mert feladatának mindig a hagyomány, a skolasztika szenttamási hagyományának hűséges szolgálatát tartotta. De talán éppen ennek a hagyományos filozófiának nemesveretű megfogalmazása, friss átélése az, ami értékessé teszi munkáját.

J. Gredt 1863. július 30-án született Luxemburgban. Atyja gimnáziumi igazgató volt, az ő iskolájában végezte el középiskolai tanulmányait, majd a luxemburgi papi szemináriumba lépett be, hogy az áldozópapság felvételére előkészüljön. Itt végezte el a filozófiai stúdiumokat és ismerkedett meg a tomista teológiával. 1886. augusztus 24-én pappá szentelték. Püspöke megengedte, hogy tanulmányainak folytatá-

¹³ V. ö. Bencsik Béla: Paradoxonok a logikában és matematikában, Bp., 1932, továbbá Fraenkel A.: Einleitung in die Mengenlehre, 3. kiad. Berlin, 1928, 209. sk. ll.

¹⁴ Vázlatos ismertetését l. Bencsik i. m. 27. sk. ll., részletesebben: Fraenkel i. m. 254. sk. ll.

sára Rómába menjen, hogy megszerezze a teológiai doktorátust. 1891. május 18-án a bencésrend tagjainak sorába lép. Hamarosan kiderült kiváló tehetsége a filozófia művelésére. Először Seckauban tanít filozófiát a bencés papnövéndékeknek, majd 1896-ban a bencésrend főapátja meghívja Rómába, a Szent Anzelm kollégium filozófiai tanszékére. Azóta itt dolgozik és tanít, csak a világháború alatt volt kénytelen rövid időre Rómát elhagyni.

Az Aventinuson épült gyönyörű bencés apátság volt a színtere P. Gredt tudományos működésének. A csendes elmélyedés óráiban születnek meg művei. Ír sok kisebb cikket a „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie“-ba, majd a „Divus Thomas“-ba. Külön kis könyvben adja ki latin és német nyelven kedves témáját, az érzéki megismerés értékéről szóló értekezést (*De cognitione sensuum externorum*, Roma, Desclée, 1913, második kiadás 1924 és *Unsere Aussenwelt, eine Untersuchung über den gegenständlichen Wert der Sinneserkenntnis*, Innsbruck, Tyrolia, 1921). De mindezeknek foglalata és koronája, egy emberélet hihetetlen szorgalmának eredménye, nagy bölcséleti műve: *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae* (Freiburg, Herder). Az első kiadás egy szerény kis kötetben 1899-ben jelent meg. A mester a munka kezdetén volt, de a tömör, világos összefoglalás, a határozottan megfogalmazott tételek már sejteni engedték az eljövendő mű mély értékeit. 1909-ben jelenik meg két kötetben a második kiadás. Sokat javított a mű felépítésén, előadásmódján. Soha sincs önmagával egészen megelégedve. A sűrű egymásutánban következő új kiadások (1921-ben harmadik, 1926-ban negyedik, 1929-ben az ötödik és hatodik, 1936-ban hetedik kiadás) nemcsak terjedelemben múlják felül egymást, hanem a tan is elmélyül, világosabb lesz a kifejezés, új problémák és megoldások jelentkeznek. Így készül el hosszú évek fáradságos munkájában, lelkiismeretes pontossággal Gredt életműve. Lapszámra nézve nem mondható hatalmas alkotásnak, alig tesz ki ezer oldalt a két kötet. De mélység, pontosság, világosság, szabotosság dolgában alig található könyv, mely a tomista filozófia rendszerét oly zseniálisan foglalná össze, mint Gredt műve. Első pillantásra száraz, elijesztő, rideg olvasmány. A szigorú skolasztikus felépítés, a tételek, corollariumok, skolionok és disputációk rendszere megijeszti a modern olvasót, aki hozzászókkott a tudományos kérdések művészi formában történő tárgyalásához. De Gredt műve nem is olvasmánynak készült. Csak az elmélyedő, fáradságos munka, ismételt átgondolás tárja fel ennek a könyvnek igazi értékeit. A művelt nagyközönség számára 1935-ben „Die aristotelische-thomistische Philosophie“ címen németül adta ki munkáját (Herder, Freiburg). A skolasztikus terminológiát világos és könnyű, sok szempontból eredeti németiséggel adja vissza. Elhagyta a skolasztikus külső apparátust, meg rövidítette a szigorúan iskolás tételeket és még pontosabban kidolgozta az alapvető tanításokat.

Az iskolában mindig ott van előtte a „könyv“. Felolvas néhány sort, azután megindul a magyarázat. Elevenekké válnak a holt betűk és színt, fényt nyernek a száraz gondolatok. Mert Gredt nemcsak nagy tudós, hanem kiváló professzor is. Minden órája élmény azok számára, akik annyi érdeklődést visznek a bölcséleti tanulmányok elé, amennyi szeretettel hirdeti az ősz professzor most már negyven éve az igazságot.

Gredt szellemi fejlődésére nagy hatással voltak fiatalkori mesterei. Már Luxemburgban megismeri a tomista filozófiát, Rómában tovább mélyíti kiváló mesterek iskolájában ismereteit. Foglalkozik modern filozófusokkal is, de érdeklődésének középpontja mégis csak a skolasztika, a skolasztikus filozófiának tomista ága. Behatóan foglalkozik Szent Tamás bölcséletével. A legtöbb időt azonban a nagy tomista kommentároknak szenteli. Thomas de Vio Cajetanus, a salamancai egyetem nagy kurzusa, mindenekfölött pedig Joannes a Sancto Thomas a mesterei. Nem szolgai utánzó. Szigorú kritika tárgyává teszi az egyes nézeteket. Amit gondol, tanít és leír, az már saját egyéni átélésének gyümölcse, átszűrve kristálytisztá értelmének ragyogó prizmáján, beleillesztve abba a nagy és mély egyéni rendszerbe, amelyet a középkori tudós idealizmusával alakít és csiszol egész életén keresztül. A skolasztikának a tomizmussal ellentétes ágaival nem szimpatizál. Suarez és Duns Scotus csak mint ellenfelek szerepelnek. Szereti a polemikát. Az ellentétes nézetekben mindig csak azt látja, ami elválaszt és így talán nem képes arra, hogy más nézeten lévők értékes gondolatait felhasználja. De saját nézetének világos, érthető, rendszeres kifejtése, az igazság bírásának biztos öröme, amely sorain elárad, kárpótolnak ezért a fogvatkozáért.

A következőkben szeretnénk rámutatni ennek a bölcseletnek egyik alapvető kérdésére Gredt fogalmazása szerint, hogy így bepillantást nyerhessünk ennek a mélyenszántó szellemnek eredeti és értékes gondolatrendszerébe.

Minden bölcséleti rendszerre jellemző, mi módon vélekedik a filozófiáról, milyen részeket különböztet meg a bölcséleti kutatás egészében, milyen módszerrel éri el eredményeit. Gredt bölcselate a skolasztikus hagyomány szellemében a lét legvégső okairól szóló tudomány. Az újkor elgondolásaitól különösen két szempontból tér el ez az elgondolás. Gredt nem kételkedik a tárgyi világ tudatonkívül való fennállásában és megismerhetőségében. A mindennapi tapasztalás, a bölcséleti kutatást megelőző „józan ész“ adatai alapján valóságnak fogadja el a külső és a belső, lelki világ tényeit és keresi ezeknek a tényeknek legvégső magyarázatát. Ebben a magyarázatban helyet fog találni a megismerés, a „józan ész“ kritikája is, fel fognak tárulni azok az indítékok, melyek a filozófia kifejtett elgondolását megalapozzák. Más szempontból eltér a modern gondolkodás útjaitól Gredt létfilozófiája, mikor nem követi a Kant gondolkodásában gyökerező megkülönböztetést a lét és az érté-

kek világa között. Számára minden érték a létben gyökerezik. A bölcséleti kutatás fel fogja tární az értékek világát is, de a kiindulóponton nincs különbség lét és érték-rendszer között: a megismerés egyaránt képes megragadni a létet és az értéket és ezért a létből fakadó érték is beletartozik a bölcsélet tárgyának: a lét fogalmának körébe.

Magával a létezővel, mint létezővel azonban a filozófiának csak egyik, igaz, hogy legfontosabb ága foglalkozik: a metafizika. A többi bölcséleti tudományok szintén a végső okokat kutatják, azonban kutatási területük a létezőknek csak egyes meghatározott területeire szorítkozik. Így a logika azokat az összefüggéseket vizsgálja, melyek az emberi gondolkodás helyességének feltételei, a természetbölcsélet és a lélektan a változásnak alávetett létezőkkel foglalkozik, az ethika az emberi cselekedeteket az erkölcsi normák szempontjából vizsgálja. Gredt felosztásában következésképpen véghezviszi a hagyományos elgondolást az értelem sajátos tárgyáról és az elvonás fokairól. A logika tárgya az észlény, ens rationis, a többi bölcséleti tudományé a valós létező. Az elvonás legalsó fokán, az egyéni tulajdonságoktól elvonatkozó, de a tapasztalati, változó világra vonatkozó egyetemességekkel foglalkozik a természetbölcsélet, amelynek része Gredt szerint a lélektan is, a lélektan a testtel való szoros kapcsolata miatt. A skolasztika matematikai elvonásának megfelelő tudomány nem kap helyet Gredt bölcséletében: a matematikát a filozófiától elkülönült szaktudománynak tartja. Végül az elvonás legmagasabb fokán a tiszta létezés szempontjából vizsgálva a dolgokat, nyerjük a metafizika problémakörét: a legáltalánosabb ontológiai problémák után itt kap helyet a relatív és abszolút létezőről szóló tanítás. Az ethika valahogyan nem tud szervesen beleilleszkedni ebbe a szépen felépített rendszerbe, a kritika a metafizikában kap helyet, mint a létező megismerésének értékéről szóló tudomány és az eszthetika számára csak néhány sor jut a lét transzcendentális tulajdonságainak tárgyalása kapcsán.

A filozófia módszere a szerző elgondolása következtében önként fakad az előzményekből. A filozófus kiindul a tapasztalás tényeiből. Innen alkotja meg elvonás és indukció útján fogalmait. De a fogalmak kifejtésénél megkezdődik a sajátos skolasztikus gondolkodási út, a következtető és pedig az értelem természetes világosságánál deduktíve következtető okoskodás. Nagyon jellemző erre a módszerre Gredt elgondolása a természettudomány és a természetbölcsélet viszonyára vonatkozóan. A természettudomány leír és közvetlen magyarázatot nyújt a jelenségekről. Módszere éppen ezért az indukció, eredményei általánosított tények. A természetbölcsélet a lét legmélyebb okai alapján akarja magyarázni a világot. Ezért kiindulópontja ugyan a tapasztalás, de a tapasztalásból merített fogalmaiban felismeri és a fogalmakból kifejti a valóság legmélyebb természetét. Ezért a természettudomány sok értékes adatot szolgáltat a természetbölcsélet számára, de a természet-

bölcséleti eredmények megalapozására teljesen elégséges a mindennapi tapasztalás. Gredt nagyon érdekes kísérletet tesz arra, hogy a modern fizika eredményeit a természetbölcselet alapvető tételeivel harmóniába hozza. Szerinte a fizikai eredmények változatossága ellenére változatlanul állanak fenn a természetbölcselet tételei. Akárhogy gondolkozzék is valaki tartalmilag ezekről az állításokról — a szerző talán nem számol eléggé a modern fizikának erősen matematikai jellegével —, de mindenesetre Gredt megoldása érdekes kísérlet a filozófiai gondolkodás-függetlenségének biztosítására.

Már a mondottakból is kitűnik, hogy Gredt gondolkodásának tengelye a metafizika, hiszen a természetbölcseletben is általános metafizikai elvek alapján szögezi le eredményeit. A metafizikai gondolkodás kiindulópontja a lét fogalma. A lét fogalma leegyeztetesebb fogalom, melyet az ember elvonóképesége megalkothat, de éppen ezért tartalmilag a legszegényebb. Az emberi értelem vizsgálódása előtt mégis egy bizonyos kettősség mutatkozik benne: a lényegnek és a létezésnek kettőssége. A lét a létezésre alkalmas lényeg. Ha e két tényező viszonyát vizsgáljuk, a metafizika legfontosabb kérdéséhez érkezzünk: az abszolút és relatív lét problémájához. A tapasztalati világban adott létezők arra késztetnek, hogy a létfogalomban a lényeg és létezés kettősségének mélyén a potencia és az aktus kettősségét fedezzük föl. Aristotelesnek ez a nagy gondolata lesz vezérünk a metafizika rögös útjain. Tisztán fogalmilag nyilvánvaló, hogy lehetséges olyan létező, amelyben a lényeg és a lét a potencia és az aktus viszonyában állanak egymással és ennek következtében a lényeg valóságosan különbözik a létezésről, az illető létező nem szükségképpen, csak esedékesen létezik és létében egy aktuális létező tevékenységétől függ. Ez a létező a relatív létező, a teremtmény. De elgondolható olyan létező is, amelyben a létezés azonos a lényeggel, lényege a tiszta, minden korlátozástól mentes aktualitás, szükségképpen létezik és létében semmilyen más létezőtől nem függ. Ez az abszolút létező, a teremtmény, az Isten. Ha mármost kiindulunk a tapasztalati világból, akkor nyilvánvaló a természet tárgyainak kontingens volta. A kontingencia ténye azonban a potencia-aktus elven felépülő oksági elv alapján megköveteli az abszolút lény létezését és így a tapasztalati világ tényeiből az oksági elv közvetítésével eljutunk az Abszolútum létének felismerésére. Az általános metafizikai kutatás tehát a teológiába torkollik: a lét magyarázata csak akkor lehet tökéletes, ha minden létezőt vissza tudunk vezetni az abszolút, minden mástól független létezőre, az Abszolútumra, aki létének alapját, magyarázatát végső fokon önmagában hordozza.

Gredt metafizikája az oksági kapcsolatok révén minden létezőt visszavezet az Abszolútumra, mint minden létező végső okára. Gondolatmenetében magáévá teszi az Aristoteles által meglátott és Szent Tamás által kidolgozott utakat, melyeken keresztül az emberi értelem

Isten létének felismeréséhez juthat. Különös szeretettel dolgoz ki egy utat, mely Szent Tamásnál az Isten létének bizonyítékai között kifejezetten nem szerepel, bár etikájának alapvető tételét alkotja. Ez a bizonyíték az embernek a boldogságra irányuló természetes törekvéséből igazolja az abszolút jónak, azaz az Abszolútumnak létezését. A tomista metafizika és lélektan alapvető tételei futnak össze ebben a következtetésben. A boldogság nem jelenti Gredt számára az élvezetek, az örömek teljességét, a zavartalan életet, hanem az élet teljességét, az eszes létező lehető, végső tökéletességét. Minden ember lelkében él a kiolthatatlan vágy a boldogság után. Az emberi értelem megismeri a boldogságot, a jót általában és ezért az emberi akarat természetesen irányul a teljes tökéletesség állapotára általában. Ez az egyetemesre irányuló beállítottság azonban pontosan meghatározott tárgyat keres. Ez a tárgy nem lehet más, mint az abszolút Jó, az Isten, mert csak a végtelen jó képes betölteni annak a lénynak a vágyódását, aki természetesen a teljes jó tökéletes bírására irányul. Ha tehát az emberi lélekben megvan a boldogság konkrét formájára, az Abszolútum bírására, azaz megismerésére és szeretetére való természetes vágyódás (ez a vágy nem azonos a pszichológiai törekvéssel és érzelmi megmozdulásokkal, hanem azoknak ontológiai alapját alkotja), akkor ennek a vágnak a tárgya nem lehet lehetetlen, másként maga a természet volna önmagában ellentmondó. Ha azonban a végtelen jó „nem lehetetlen“ voltát a tények alapján az oksági elv segítségével igazoltuk, akkor a végtelen Jó ténylegesen létezik: a végtelen Jó ugyanis vagy létezik, vagy lehetetlen. Ezzel a merész gondolatmenettel akarja Gredt mind az ontologizmusnak, mind pedig a Szent Anzelmnek tulajdonított illetéktelen apriorizmusnak a veszedelmét elkerülni.

Hogyan függ össze az értékvilág a metafizikai Abszolútum problémájával? Gredt külön értékelméletet nem állít föl, de megadja azokat az alapgondolatokat, melyeknek segítségével a felvetett kérdésekre a modern követelményeknek megfelelő választ adhatunk. Az értékek a tomista bölcsélet elgondolásában a lét transzcendentális tulajdonságai. Gyökerük tehát maga lét: igaz a létező az értelemhez való viszonyában, jó a törekvéshez való kapcsolatában, szép, ha a pusztá megismerése tetszést vált ki. Minden lét végső forrása azonban az Abszolútum, tehát minden érték is végső fokon az abszolútumban gyökerezik. Ontológiailag azért igaz valami, mert léte megfelel annak az ideának, melyet az Abszolútum róla öröktől fogva megalkotott és így alkalmas arra, hogy az emberi gondolat az igaz dolgot a maga valódi mivoltában megragadja; ontológiailag azért jó valami, mert részesedik korlátozott módon az Abszolútum tökéletességében és így alkalmas arra, hogy a törekvőképesség tárgya lehessen.

A metafizikának ez a merészen felépített épülete megköveteli a bölcselőtől, hogy öntudatosan számot adjon arról, mi címen meri ezek-

nek az állításoknak valóságát és igazságát elismerni. Így torkollik a metafizika problémája a kritériológiába. Végső fokon minden filozófiai rendszer alkotójának metafizikai állásfoglalásában gyökerezik. Elárulja, mi módon foglal állást a bölcselelő a lét és az élet gondolkodásunkban feltolakodó kérdéseire. De ennek a metafizikának jogosultságát az ismeretelmélet van hivatva igazolni és azért a legbiztosabban következtethetünk valamely filozófiai rendszer jellegére és értékére, ha ismeretelméleti állásfoglalását megvizsgáljuk. Gredt bölcseletének nincs még egy része, amelyet oly alapossággal és gondnal dolgozott volna ki, mint az ismeretelméletet.

Állásfoglalása a legkövetkezetesebb realizmus álláspontja. A megismerés a megismerőképeség tudatos egyesülése a megismert tárggyal. A megismerés aktusában a megismerő alany mintegy magára ölti a dolgok meghatározottságait anélkül, hogy azok megszűnének más dolgok meghatározottsága lenni. Így jön létre az Averrhoes által „unio omnium maxima“-nak nevezett állapot, melyben a megismert tárgy tartalmi gazdagsága sajátos, anyagfölötti módon a megismerő alany birtokába megy át. Közvetítője ennek a tevékenységnek a megismerést meghatározó tényező, a species impressa, mely lehetővé teszi, hogy a megismerő alany más dolgok meghatározottságaival benső, tudatos kapcsolatba lépjen. Az ismeretkritikai állásfoglalás gyökerében már adva van ebben a pszichológiai elgondolásban. A megismerés igazi problémája nem az lesz, hogy mennyiben hasonlít a tudatunkban lévő kép a külső, tudatonkívülinek tartott tárggyhoz: ezt a feladatot megoldani nem lehetne, mert az összehasonlítás megint csak megismerés útján történné. De nincs is szükség ilyen összehasonlításra. A megismerő alany a megismerés aktusában egyesül a tárggyal, bírja a tárgyat a maga tárgyi valóságában. Az ismeretkritika feladata, hogy kimutassa, mi címen fogadjuk el és mily feltételek mellett tartjuk igaznak, azaz a valóságnak megfelelőnek ennek a tudatállapotnak tartalmát.

Az ismeretkritikai vizsgálódás nem kezdődhetik a kételkedéssel. A kételkedést megkísérő alany szembetalálja magát a ténnyel, hogy az ismerőképeségek igazmondását el kell fogadnia, ha egyáltalán valamely bizonyosságot akar szerezni. De ebben az első bizonyosságban bennfoglaltatik ennek a bizonyosságnak és minden bizonyosságnak végső alapja: a logikai princípiumok igazsága. Ha az ember nem akarja magának az észnek az igazság megismerésére való alkalmas voltát kétségbevonni, ha nem akarja elfogadni, hogy valami lehet egyszerre igaz és nem igaz, akkor el kell fogadnia ezeknek az alapelveknek érvényét. Az ismeretkritikai vizsgálat tehát lelkiismeretes reflexió útján megállapítja, hogy valami van, valami igaz: igazak, érvényesek a logikai alapelvek. Az érzékszervek a tudatonkívüli tapasztalati világ, az értelem a tapasztalati világon túlfekvő metafizikai rend fennállásáról értesít. Mi az értéke ezeknek az ismereteknek? Ha az értelem reflektál az

érzékek adottságaira, akkor kénytelen elismerni, hogy ezeknek tárgya a tudattól független létező valóság. Gredt különös lelkiismeretességgel igazolja ezt a kérdést és törekszik a teljes realizmus álláspontján megoldani mindazon nehézségeket, melyeket a modern fizika, fiziológia és lélektan a másodrendű minőségek realitása ellen támaszt. Tudattartalmaink között azonban nemcsak a tapasztalati világ képeire bukkanunk. A reflektáló értelem előtt megjelenik az érzékfölötti világ: a dolgok lényegének, lényegi összefüggéseinek, egyetemes érvényű tételeknek és érzékfölötti tárgyakkal, Istennek, léleknek fogalmai és fogalmi kapcsolatai. A reflektáló értelem megállapítja, hogy az egyetemes fogalmak tartalma a tudattól független tárgyi valóság, fogalmaink a lét különböző módozatait ragadják meg, ítéleteink, alapelveink a létnek a tudattól független törvényeit fejezik ki. Az alapelvek tudaton túl mutató értékéből pedig következik, hogy valós létet kell tulajdonítani mindazon érzékfölötti létezőknek, amelyeknek léte logikus szükségszerűséggel a tapasztalati világ adataiból oksági összefüggések alapján levezethető. Az általános fogalmak tartalma természetesen nem létezik a maga általánosságában a valóság rendjében. A valóságban csak egyes dolgok létezhetnek. Az értelem azonban képes a dolgok lényegét megismerni és így az azonos lényegű dolgokról valódi tárgyi tartalmú általános fogalmakat alkotni. Ennek az általánosságnak végső gyökere az Abszolútum lét tartalmi gazdagságában található. Ha Gredt nem is használja a modern platonizáló irányok kifejezéseit az egyetemességek és egyetemes összefüggések érvényességére vonatkozóan, tanítása lényegében elismeri, hogy az egyetemesség nem létezik, hanem érvényes az isteni létben gyökerező megalapozottsága miatt.

A kritika utolsó fejezete ezt az ismeretkritériumot vizsgálva megállapítja, hogy a megismerés igazságának végső kritériuma a tárgyi nyilvánvalóság, az evidencia. A tárgyi nyilvánvalóság esetében találkozik egymással a tárgy érthetősége és az értelem értéképessége; a tárgy megmutatkozik a kutató értelem előtt úgy, amint tényleg van. Minden következtetés és okoskodás alapján ott áll az intuíció: az igazság biztos és közvetlen megragadásának élménye. Ezt nem látta Kant, amikor az egész megismerési rendet a diszkurzív okoskodás elemeiből akarta felépíteni és így kénytelen volt az apriori formák köntösébe öltöztetni az önmagában megfoghatatlan valóságot.

Az ismeretkritikai kutatás igazolta a metafizika jogosságát és megvédte a metafizika állításainak helyességét. A metafizikai világkép tehát méltán kapja meg a maga betetőzését a metafizika tételein felépülő etikában. A Gredt által képviselt tomista etika embere a biológiai, pszichológiai és transzcendens determinációk fölül emelkedő szabad emberi személyiség. Ez az ember nem a kanti etika autonóm embere. Teremtett volta az Abszolútumhoz kapcsolja, akaratí életének az Abszolútumra való irányítottságából fakad cselekedeteinek erkölcsi jellege.

A Teremtő által természetébe oltott törvény szabja meg életének rendjét és mikor magát szabadon aláveti az erkölcsi követelményeknek, akkor a Teremtő örök törvényének szavát követve valósítja meg a tökéletes, boldog személyiség ideálját.

Gredt bölcsellete tartalmilag nem jelent újdonságot a filozófia történetében. Azok a hangok csendülnek meg benne, amelyek először Platon és Aristoteles ajkán hangzottak el, amelyeket magáévá tett Szent Ágoston, Szent Tamás és a keresztény bölcséleti hagyomány. Gredt programmszerűen vallja művének bevezetésében, hogy ennek a „philosophia perennis“-nek szolgálatában áll. „Philosophia enim ardua res est, neque unius hominis, neque unius saeculi labore et ingenio inventa, sed totius generis humani viribus et labore eruta...“ (Introductio.) Az igazságnak, a hagyománynak ez az alázatos, egyéni célkitűzéseket félretevő szolgálata valahogyan a nagy középkori bölcselekhöz teszi hasonlóná bölcseleinket. A közösségi gondolat, az objektív értékek megbecsülése, az örök emberi értékek felfedezése teszik vonzóvá ezt a bölcséletet. A modern ember sokszor túlságosan apodiktikusnak fogja tartani gondolatmeneteit, idegenkedni fog spiritualista és transzcendens beállítottságtól, de kénytelen lesz elismerni, hogy oly világra mutat rá, amelynek gondolatai a modern élet számára is útmutatásul szolgálhatnak. Mikor ma az egész modern filozófia a metafizika újjáébredéséről beszél, jól esik ennek a régi és mégis új gondolatrendszernek a világában megtalálni mindazt, amit a modern tudomány friss vívmányként akar elkönyvelni. Gredtnek el nem múló érdeme, hogy ezeket az örökértékű gondolatokat megkapó szintézisbe foglalta egybe, megmutatta az ősi gondolatok vitális értékét, a hagyomány világában pedig helyet hagyott az új problémák új meglátások irányában való fejlődésének. Ezért szenteljük az ősz tudós emlékének a tanítvány halálával ezt a szerény emlékeztést.

Zemplén György.

Kultúra és humanizmus.

Werner Jaeger összegyűjtött előadásainak megjelenése alkalmából.¹

Mintegy 30 évre terjedő filológus-munka, egy életmű számadása bontakozik ki előttünk Werner Jaeger ismert és már általunk is ismert² tanulmányainak végiglapozása közben. Ez a számadás pedig a műből, a theóriából nő ki, amely nála nem pusztán énének része, nemcsak az elme alkotása, hanem egész egyéniségéből folyik: theória, amely élet

¹ Humanistische Reden und Vorträge. Berlin—Leipzig, 1937. Gruyter. 217 l.

² A harmadik humanizmus és a Harmadik Birodalom. Apollo, 1935. 242. sk. II.

is egyúttal, életformálás, a személyiség alakítása. Az ilyen értelemben vett és művelt tudomány mindig egzisztenciális jelentőségű, nemcsak zárt tételösszefüggés, amely önmagán túl soha nem mutat, hanem egyúttal felelősség az egyén, a közösség, az ember irányában. Jaeger tudományának nemcsak kutatója, de *tanult* is belőle és ezzel nekünk is tanítómesterünké lett: a szellem felelősségének hirdetőjévé, a kultúra öntudatának felélesztőjévé. A filológián keresztül egyetemes szemléletű humanistává, mint humanista pedig kultúrfilozófussá lesz és tanítása elsősorban ezen a ponton válik számunkra jelentőségteljessé.

Jaegert maga a filológia viszi túl a filológián, mint pusztá szaktudományon. Számára ugyanis ez a diszciplína nem pusztán a mult írásos emlékeinek nyelvi és tárgyi magyarázatával foglalkozó tudomány: több mint pusztá elfogulatlan, objektív történeti szemlélet. E tudomány neve: klasszika-filológia és itt a hangsúly a klasszikus szón van. Tárgyait nem csupán történeti tárgyakként, hanem értékfordozóknak tartja: oly alkotások ezek, amelyek örök értékeket fejeznek ki és ez biztosít számunkra is örök értékességet. Az olyan tudományos szemlélet pedig, amely nemcsak a tárggyal szemben fennálló objektív érdeklődés szülötte, hanem át van hatva egyúttal az antik világ alkotásainak értékethozától, már több mint szemlélet: áhitatos odaadássá lesz. Jaeger számára a klasszika-filológia oly terep, ahol a belépőt a számára feltáruuló panorama mindig újból és újból lenyűgözi, ahol a mindennapi foglalkozás a szellemet nem merevíti meg, hanem éppen ellenkezőleg: felfrissíti. Mert ez a klasszika-filológia éppen nem pusztán foglalkozás — amely könnyen banauziává is silányulhat —, hanem a szellem tempomában tartott istentisztelet. Itt, az értéktudat nyomatékos hangsúlyozása pillanatában bukkanunk rá a filológia és a történeti szemlélet között rejlő igazi különbségre. „Nem azért van szükség filológusokra — mondja Jaeger —, hogy azok csupán egy távoli mult emlékeit ápolják, hanem hogy az emberiség amaz örök-mintául szolgáló alkotásainak segítségével, amelyeket a görög kultúra minden igazi emberség és az emberiség örök alapformáivá kialakított, a jelenkor életébe új erőt öntsenek.“ (16. l.)

Az pedig, aki a görögség alkotásain tájékozódva erősíti a jelenkort: humanista. Így lesz a filológusból humanista és ekkor elkerülhetetlenül megszólal a lelkiismeret szava, felébred a felelősség érzete. A humanista nem szép alkotásokért rajongó széplelek, és kétszeresen nem lehet az ma, a „kultúrválság“ korszakában, amikor esztetizizmusa kora problémáitól való elmenekülést jelentene; a humanista elsősorban korát alakító nevelő és kétszeresen annak kell lennie ma, mikor a válság megoldása mindenekelőtt a tettet követeli. Ha ma lehetséges humanizmus, csak a kultúrkritikán keresztül lehetséges és Jaeger is ezt az utat járja. „Korunk számára a kiindulópont nem a pusztá esztetikai érdeklődés, amely korlátlan beleélési szükséglete számára Kína és India

művészetében, vagy a primitív népek körében izgatóbb, mert ismeretlenebb és idegenszerűbb tárgyakat talál. Az antik világnak az esztetikai igények eme ma annyira vágyott új élvezeteivel szemben az az előnye van, hogy nem válhatik oly könnyen sznobok divatjává, vagy legalábbis hosszabb időre nem maradhat az. Mint pusztá csemege, könnyen nem emészthető meg. Aki ma a klasszikus népekhez tekint, az ezzel a cselekedetével hitvallást tesz. Humanizmusunk ma a legnagyobb mértékben ethikai és gyakorlati érületű: ...a klasszicizmus. formaszemléjétől a kultúrkritikához vezet.“ (179—180. ll.)

A humanizmus emberformálást, embereszményt jelent és így kétségkívül ethikai és gyakorlati irányú. A humanizmus mulhatatlanul a nevelést idézi, de másrészt a nevelés is a maga tiszta és elsőleges értelmében, azaz mint emberformálás, lélekalkítás sem lehet más, mint humanisztikus. A nevelésnek pusztán mint nevelésnek semmi más célja nem lehet, mint az ember a maga tiszta emberségében, az ember mint formált szellemi világ, a szellem tiszta öntudata, öncélú szellemi lét. Igazi műveltség, igazi humanitás csak az ilyen öncélú lét honában lehetséges; ezért „humanistának lenni annyit tesz, mint a szellemi létnek, az ember belső formáltságának önértékét átérzeni és igenleni“. (112. l.)

A nevelésnek ez a fogalma pedig a legszorosabb viszonyban áll a kultúrával: az öncélú humanitást az értékek rendszere, azaz a kultúra teszi lehetővé, másrészt pedig a kultúra is a maga telosát, azaz lezártságát a humanitás eszményében találja meg.

A kultúra mint eszmény értékrendszer: az igaz, a jó és a szép értékeinek rendszere, oly értékek összessége, amelyek az embereszményben találkoznak; ezért a kultúra mint emberi alkotás, azaz az abszolút értékek megjelenítése, egyszersmind ember iránti felelősség is: a mű létrejöttének pillanatában, mint a szubjektív szellem alkotása és további létében, mint az objektív szellem része, egyaránt nevelőhatalom. Mint alkotás alkotóját emeli, mint eredmény az egész emberiség lelkének formálására tart igényt. A kultúráalkotás tehát nem öncélú szellemi tevékenység, hanem elsősorban ember iránti felelősség és az „önmagáért a theóriáért“ való vizsgálódásnak is mindig szükségképen távolabbra, az ember felé kell mutatnia. A kultúra tehát alkotás és felelősség: az embernek magamagát emelő alkotása és embertársa iránti felelőssége.

A kultúra eme fogalmának megvilágítását Werner Jaegernek köszönhetjük. Ez művének számunkra — habár kifejezetten le nem vont, de minden sora mögött fellelhető — legjelentősebb tanulsága, ez életművének igazi „tanítása“. Ha egy új humanizmus új antikvitás-szemléletet jelent, akkor Jaeger humanizmusa méltán új humanizmus, amelynek új szemlélete a kultúrának a görögségen megújódott szemlélete. De vajjon hogyan is eszmélhetnénk rá jobban kultúránk miben-

létére, értékkozmoszunk jelentésére, mint annak megteremtőjénél, a görögségnél?

Igy vezet tehát az új humanizmus a kultúrkritikához. A görögség szemlélete mutatja meg számunkra, hogy a kultúra a maga lényege szerint emberformálás, „az embernek a természettől objektíve meghatározott lényeg-idea irányába való alakítása“ (Bildung des Menschen zu seiner ihm von der Natur objektiv vorgezeichneter Wesensidee, 128. l.). A görögség számára kultúra és paideia azonosak: vezető génuszait, alkotó szellemeit az alkotáson túl, az alkotás mellett egyúttal egy nevelői akarat: az ember iránti felelősség is mozgatta. Náluk a kultúra a cultura animi-val azonos, az objektív szellem világa a humanitás kialakításának eszköze.³

Jaeger eme tételét klasszikus beszédében,⁴ majd pedig egy hatalmas szinhetikus munkában⁵ igazolja. Az új humanizmus — mint minden humanizmus — a görögséget a népek nevelőjének tekinti, új azonban itt a görögségnek, mint nevelő népnek különös kihangsúlyozása. A görög teremtő szellemeket elsősorban emberformáló szenvedély mozgatta; abszolút értékeket fejeztek ki, de úgy, hogy azok önmagukon túl a humanitás eszménye felé mutattak. Ezért zárt a görög kultúra: mint egész, egység, részei nem növekednek önállóan, nem élnek külön életet. A kultúra mint felelősség mindig visszamutat a szubjektumra is; a görögség számára a kultúra és művelődési tartalom, azaz *kultúra és műveltség azonosak*. A kultúra még nem önálló emberfeletti rendszer, amelyet már nem végső telosza, a humanitás, hanem a belőle kiszakadt öncélú értékek mozgatnak. A fejlődést ebbe az irányba a hellénizmus kora tereli, midőn a műveltség nem harmónikus formáltságot, hanem „tudást“ jelent, midőn a műveltség e pusztán már csak tartalmi összeségének növekedését csupán csak az igazság eszménye sarkallja. A theória, amely a görögségnél élet, most elméletté lesz, a filozófia, amely náluk plattain, „emberformálás, élet és tanítás“, bölcselkedéssé racionalizálódik. Ez az eltolódás az újkorban pedig egyre tovább fokozódik, a kultúra teljesen elválik az embertől és egyre inkább csak a maga belső törvényszerűségének irányában alakul. „A művelődési tar-

³ Ezt természetesen itt már részletesebben nem fejthetjük ki és nem igazolhatjuk. L. különben a szerzőnek A harmadik humanizmus és a Harmadik Birodalom című tanulmányát (Apollo, 1935, 177—288. ll.), ahol Jaeger antikvitás-szemléletét tüzetesebben kifejtettük (220. sk. ll.). Megjegyzendő, hogy Jaeger előttünk fekvő Amerikából keltezett könyvének utolsó tanulmánya 1932-ből való. Így az ő tanulmányunkban való beállítása ma már minden bizonnyal nem egészen megfelelő.

⁴ Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung, 1927. A Die Antike című folyóiratban, majd pedig különnyomatban is megjelent (1928). A tanulmánykötetben immár harmadszor látjuk nyomtatásban.

⁵ Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. I. 1934. A második rész még nem jelent meg.

talomnak a formálendő egyénre való vonatkozása gyakran teljesen el-
tűnik a köztudatból, úgyhogy kultúra és műveltség már csak egy hatal-
mas anyaghalmazt jelentenek, amellyel kapcsolatban az ismert kínzó
kérdés mindig újra felmerül: mit kell a művelt embernek a „műveltség“
összességéből tudnia“? (130. l.)

Íme, előttünk áll az út, a kultúra „fejlődésének“ útja. Napjaink
a kultúra válságának szinte már unalmassá és elcsépeletté vált hangoz-
tatásától terhesek; de hogy valóban válságban élünk, mindennél éleseb-
ben a „fejlődésen“ kétségbeesett modern ember példája, a fejlődés két-
ségbevonása mutatja. Fejlődik-e a kultúra, jobbá lesz-e az ember? Vajjon
a mult tanulsága merő illúzió, a jövő reménye hiú utópia? Nos, a kul-
túra mibenlétére annak megalkotójánál, a görög népnél rápillantva, nem
késik a felelet. Igen, a kultúra fejlődött, csakhogy *nem az emberrel
együtt* gazdagodott. Alkotóját, akinek egyszersmind felelősséggel tar-
tozik, cserbenhagyta; alkotásból és felelősségből objektív rendszerré lett,
amely az embertől függetlenül, az ember ellenére alakult. Itt rejlik a
kultúra válságának magva: az ember kiejtette kezéből azt a hatalmat,
amelyet a maga feljebbemelésére teremtett és annak nem ura többé,
hanem kiszolgálója lett.

Werner Jaeger humanizmusa tehát egy kultúrfilozófiát épít fel
és számunkra is elsősorban mint kultúrfilozófia jelentős. Megmutatja,
hogy a civilizáció nem ellensége az embernek, a kultúra egyre széle-
sebbre való szétágazása nem fenyegető hatalom, ha a kultúralkotás
nem feledkezik meg felelősségéről, ha nem téveszti szem elől a humani-
tást, amelyben az értékek rendszere lezárul. A humanitás az a távoli
cél, az a végső eszmény, amely az emberiséget emberségre emeli, amely
a kultúrát egységbe formálja, amely a ráció egyeduralmát megdönti és
helyébe a szellemet ülteti. Ezért a szellemért kell küzdenie a tudomány-
nak is és a szellembe vetett fennkölt hit vezeti és mélyíti el Jaeger
munkásságát is. „A szellem bizonyos módon mindaz, ami csak létezik.
A szellem az a szem, amely a valóságot meglátja, és a történet és ter-
mészet tükrében individuális és időtől meghatározott esetleges létének
korlátait levetve, önmagára ismer. Bizonyos, hogy az idő átalakítja a
tudomány tartalmát és módszereit, de állhatatosan hisszük, hogy emberi
méltóságunk eme végső szellemi célon múlik. Miért kaptuk emberi tes-
tünket, miért építünk gépeket és halmozunk eszközöket eszközökre, ha
a végső célban, a magasabbrendű életnek az emberben való kialakításá-
ban nem bízunk? Nem a tudás hatalmas rendszere a legtöbb, amit a
tudománynak nyújtania kell. A tudomány szellemi életforma, mert
— Platon szavával szólva — a megismerő szellem hatóereje élet...
Ha pedig a tudomány ezt követelményének ismeri el, akkor valóban
,élni' fog.“ (91—92. ll.)

Faragó László.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK

Bevezetés. DESOIR, MAX: *Einleitung in die Philosophie*. Stuttgart, a filozófiába. 1936. F. Enke. XI, 248 l.

A szerző művének első harmadában a filozófia tárgyi főkérdéseit vizsgálja, azután pedig történetének rövid áttekintését adja. A filozófia szerkezetének elemzésében a világnézet, a metafizika és a metateorétika (ismeretelmélet) kérdései merülnek fel. A filozófia eredetileg az elméleti magatartásbeli helyes életet, szorosabban összefoglaló tudományt (Gesamtwissenschaft), még szorosabban a lét és a megismerés végső alapjairól szóló tudományt jelenti. Mindenképen van világnézeti jelentősége: hiszen a világnézet olyan szellemi alkat, amely a világjelentés szemléletével az életvitel valamely eszményét kapcsolja össze. Filozófus az az ember, akit a lét megragadott, aki a lét tényein és ezeken jelentkező megdöbbenésén gondolkodásával úrrá lesz. Ez már világnézeti jellegű. A világnézet létrejövételének útja pedig vagy az élmény túllépése, vagy kifejezése, vagy tagadása, de nem egyszerűen a valóság leképezése. Így nem is lehet egyetlen, egyetemes elismerést nyelő világnézetre számítani, bár mindegyik ezt reméli: a filozófusok tulajdonképpen életformákat nyújtanak, az élet szellemi legyőzésének tartós lehetőségeit. A bölcselő ereje a kérdezésé, a művésze az alakításé, a vallásos emberé a hívó válaezé: de mindhárom világnézettel és szeretettel teljes.

A világnézethez legközelebb a filozófia körében a metafizika áll. Ez azt tárgyalja, ami „túl van a fizikai valóságon“, de nem a szaktudományok vagy éppen a matematikai igazolás módjára; mindamellett azzal az igénnyel, hogy több az érzület és a vágy puszta fogalmi megragadásánál. Dessoir elutasítja a filozófiát mint a tudományosan meg nem ragadható maradékproblémákról való elméletet, de mint a szaktudományok megismeréseit egységbe foglaló csúcstudományt is, és az egészre, vagy az *egy* létre irányuló megragadási törekvést látja benne.

A lét különbségei között első helyen a tudatlét áll. Ebből folyik az a filozófiai követelmény is, hogy a gondolkodás saját magáról is megvilágosodjék. Ez történik a tudományokról való tudományban, a metateorétikában.

A filozófia örök kérdéskörének három főcsoportja van: az igazság, a valóság és az érték problémái. Ezekre vonatkozólag Dessoir a logikai abszolútizmus, valamint a lét- és értékobjektivizmus álláspontjait teszi magáévá. A történeti áttekintésben Thalestól a XX. század élő filozófusaiig haladva mutatja be a bölcséleti gondolat sokszínű alakulását.

Ha végigtekintünk Dessoir könyvén, akkor a tárgyi kérdésekben jól megfontolt és elmélyedő, az igazság, a valóság és az érték tárgyi voltát felismerő és az embertől való lényeges függetlenségét elismerő állásponttal találkozunk. A metafizikai belátás természetével szemben

már sokkal bizonytalanabb magatartású: szükségesnek tartja, de tartalmával szemben határozatlan, amint láttuk; inkább kérdést, semmint feleletet vár tőle. Itt érvényesül leginkább a szerzőnek a bölcselőről vallott az a felfogása, hogy a filozófus ereje a kérdésés és nem a feleleté. A történeti áttekintés szellemes és színes. Ha viszont Dessoir könyvét nem mint végső, kialakult bölcséleti álláspontjának fővonásokban történt megrögzítését, hanem mint a filozófiába bevezetni törekvő munkát tekintjük, több aggodalmunk támad: az első, tárgyi rész nem éppen könnyű, bár talán a kezdő számára is eléggé érthető, de általános bölcséleti bevezetés céljaira sovány tartalmú; ezzel szemben a második, bölcseléstörténeti rész tömörségével és sokszínűségével a kezdőt inkább zavarba ejti és megfélemlítheti, semmint vonzhatja, mert abból a bölcsélet történetében végighúzódo, aránylag egyszerű összekötő vonalakat kilátni még nem tudja. Célszerűbb az effajta bevezetésekből a külön történeti részt egyáltalában elhagyni és történeti utalásokat legfeljebb az egyes kérdések tárgyalásába beleszőni. A történeti bevezetést azután külön, részletesebb, de könnyen megfogalmazott történeti összefoglalásnak kell elvégeznie.

Báró Brandenstein Béla.

KÜHAR FLÓRIS: *Egyetemes vallástörténet*. II. kötet. Budapest, 1936. Szt. István-Társulat, 400 l. (Szent István-könyvek, 125—6.)

**Filozófia-
történet.**

Az Athenaeum 1936. évi 3—6. füzetében megemlékeztem Kühr vallástörténetének első kötetéről. A második, befejező kötet első része a régi görögök, a rómaiak, a kelták, germánok és szlávok, majd az ural-altáji népek vallását és a magyarság ősvallását jellemzi; második részében Ázsia élő nagy kultúráira tér át és az iszlámot, a védák vallását, az indiai buddhizmust és a hinduizmust elemzi, továbbá Kína és Japán valláskeverékét vizsgálja, végül pedig áttekinti az óamerikai nagy kultúrák vallásait; a kötet harmadik részében az Ó- és az Újszövetség rövid vallástörténeti bemutatásával zárja le nagyszabású vallási világekörképét a szerző. Anyagát itt is a modern kutatások gondos feldolgozásával, de egyúttal határozott — katolikus teológus álláspontjáról való — elbírálásával állítja össze. Rámutat a vallások történeti alakulásában működő emberi erőkre, amelyek egyrészt Isten felé emelik, de gyakran nagyon is emberi irányba fordítják, sőt ferditik el az emberi lélek természetes vallásos törekvését; nem felejtik el azonban az isteni öskinyilatkoztatás szerepének felfedését sem. A mindvégig érdekes és jól áttekinthető fejtegetés a sokféle emberi kultúraág gazdag, de a magára maradó emberi hitéletnek bizony zavarossá váló vallási színekeit végül az Ó- és Újszövetség vallási képének bemutatásával sajátos és mégis harmónikus kontrasztban zárja le; az Ószövetség fokozatosan tisztuló, majd a Krisztus-korabeli zsidóságban hanyatló vallása, de az ugyanakkor Jézus tanításából fakadó krisztusi

vallásnak az Ószövetséget erkölcsi és világnézeti tekintetben egyaránt betetőző tökéletessége valóban emberfölötti erő és szellemiség benyomását kelti az egyszerű és elfogulatlan történeti ábrázolásban is. Ebben a tekintetben külön kiemelhető Krisztus és a keresztény vallás mély és igen hatásos jellemzése: méltó befejezése ez Kűhár valóban nagy vállalkozású, de nagy teljesítményt is nyújtó vallástörténeti összefoglalásának. Az egész munka gazdag anyagával, határozott és egységes szempontjával és kellemes stílusával igen alkalmas bevezetésül is szolgál a vallástörténet mai nagyfelettségű és szinte határtalan anyagbőségű tudományába.

Báró Brandenstein Béla.

SCHUHL, PIERRE-MAXIME: *Essai sur la formation de la pensée grecque*. Introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne. (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine.) Paris, F. Alcan, VIII, 467 l.

A görög szellemiséget a XIX. század szemében a koreszmény szerint való, tiszta rációnak adománya jogosította és képesítette kivételes és önmagából való kifejlődésre. E. Rohde a misztikát a görög lélektől „merőben idegennek” hirdette, Wilamowitz élesen tiltakozott, hogy a görög nép és szellem bármilyen másfélével összehasonlíttassék és árulás-számba ment, ami magától értetődik, hogy tudniillik a görög lélek mechanizmusának, a görög szellemiség alakulásának is — nem minőségileg — legfeljebb ha mennyiségben lehetett a többi népekétől különböznie. Ilyen légkörben sejtette meg a „forradalmár” Nietzsche, hogy az úgynevezett dionysosi szellemet a hellén lélek csak azért vehette át kívülről („Thrákiából”), mert ez az átvétel belülről is elő volt készítve s Nietzsche óta tanítja társadalom-lélektanunk, hogy valóban az eleven értékeknek átvétele másként nem képzelhető.

Schuhl fölünyes és okos munkáját lényegében szintén ez az új, elfogulatlan belátás tette lehetővé, amely nem tekinti a görögöt sem „emberietlen” kivételnek. Annál kevésbé, minthogy nem egy történeti hatás megvolta, hanem a reávaló lelki megérettség dönt, tehát az „átvétel” sohasem jelent szegényletes szegénységet, hanem ellenkezőleg — mint expanzivitási igény, egy belső parancs fennforgásának árulója. — kíváncsatos gazdagságot. Ezen az alapon volt módja szerzőnknek nyugodtan és helyesen rámutatni, hogy amint a pozitív tudás és gyakorlati élet általában a vallásos-irracionálisból szokott feltisztulni, a görög gondolkodás kezdeteinek is szükségkép az „érzésbe”, irracionális-misztikus sejtelmekbe kellett visszanyúlniok. Homeros tiszta istenfogalmai mögött ott sötétlenek a félelem és rettegés gondolatai, purifikálás, defixiók, jóvendőmondás, mágia, ordal, esküdráma, incubacio, epaidé stb. előzményei és ha az első görög gondolkozók nem voltak is lyrikus költők (amint K. Joel állítja), bizonyos, hogy amikor a miletosi hatalmas erőfeszítések történtek az induktív, exakt tudomány és technikai gondol-

kozás felé, legalább az anyaországban kimutathatóan szintoly intenzív misztika-áramlat viharzott (misztériumok, vallásos szekták, orgiák, zene-örület, Dionysos-kultusz, orphismus), úgyhogy a tanellenes, élményigenlő hangulat egyenest a „profán“ Homeros-rhapsodiák eltiltásáig ment. Ugyanígy másfelől: amint általában sehol sincs teljes autarkia, az ősi görög vallásos képzetek stb. sem öntudatosodhattak — Schuhl szerint — a pelasg őslakosság, a krétai (minos) civilizáció és a hódító achaiok, egyszóval a „mykenei kor“ és a szomszédos keleti népek nélkül (v. ö. most O. Weinreich, Arch. f. Relig. XXXIII, 348 kk. is); s amint Miletos nem volt lezárva a Kelet és a tudományos misztika felé, a párhuzamos anyaországi mozgalom is bizonyos fokig egyszerre volt valamiféle visszautérés vagy visszaesés az „inkább“ praehellén thiasosok eksztatikus-orgiasztikus hagyományai felé is.

De a görög szellemiség, igazi jelentősége nem állt pusztán a görög léleknek ebben a természetes, csak éppen a szokottnál nagyobb fokú teljességében és alkati nyitottságában. Először a pythagoreizmus, aztán az eleai iskola, Herakleitos, végre főleg Platon irányozta a legjellemzőbb és sajátosabb görög feladatot: a kétféle — misztikus-irracionális és fizikus-racionális — látáslehetőségnek egymáshoz és egymásba-törésével fogni egységbe a szellemi élet egész területét. Emiatt vált a pythagoreizmusban a fizika az eschatológia szolgájává, a társadalomtan a lelkek helyéül képzelt κόσμος vetületévé, a természettudományok az egyéni lélekkutatás függvényeivé; és hasonlóan emiatt ryögött Platónnal a magasztalt tudás annál inkább az apriori a misztika igájában, minthogy a filozófus számára az ismeret nem volt elsőleges érték, csak a lélek ἀνδραγαθία arra, amit születése előtt, az ideák világában tudott, míg a képzetek csupán inadekvát szimbólumok, az ideáknak hamisító, másodlagos utánzatai voltak: Platon tudós dialektikája mellett mindig árulón állottak mithikus archaizmusai. De míg a pythagoreizmus vagy — a filozófia, a keleti tudomány és a valóság érintkezési pontján — a régi orvostudomány megoldásai alapján csak egybemosták a lánész és a sarlatán, a mágia és a tudomány képleteit s így magukban hordták, provokálták a misztikus-pathetikus filozófia és a matematika, meg a tudományos empirizmus kezdetei között való, mindig újabb határrendezés szükségét, addig a Platon-féle válasz a két ellentétes áramlat (a matematika és a tapasztalat) egybefolyásának kérdésére minden hasonlónál tökéletesebben sikerült: ez lett a teljes és végső görög válasz. S ha ez az összefogás is pereze beretválen állt („un équilibre toujours changeant“, ahogy Schuhl mondja), sőt nemcsak a mai, hanem már Platon saját racionalizmusának ereje előtt is sokszor bizonyult elégtelennek, ez nyilván csak magának a dolognak és a görög alkatnak a természetéből folyt. Akkor is tudniillik, amikor az új orvostudomány, Perikles Athénjének hatalmas intellektuális teljesítményei, a szofisták, Anaxagoras, a matematika-geo-

metria-technika fejlődése, felvilágosodottság, egy nehéz háború után mindig kísértő durva materializmus, egyszóval *minden* mithoszellenesen mutatott a pozitív kritika és a tudás felé és Platon maga geometriának és matematikusnak vallotta magát, — akkor is, az iniciált Pindaros, Asklepios és az incubációk korában, *alapjában* szükségképp volt eleven és jelenvaló a misztikus nyugtalanság is: Anaxagorast 433-ban istentelenséggel vádolták, amiért a Napot áthelytűlt kötömegnek, a Holdat földnek mondta és maga Platon nevezetesen csakis elvető hangot tud találni a tapasztalatról, illetőleg gyakorlati alkalmazásairól, tiltakozik a geometria fenséges tudományának az érzéki síkba való áttolása ellen, stb. Ez volt épp a „görögség“, a görög szellem, amely bár megsejtette és többször hangsúlyozta a kvalitás kvantitatívvá változtatásának, a tapasztalati méréseknek, kísérleteknek stb. szükségességét, nem tudott és nem akart soha az öntörvényű tapasztalat és kísérlet értékének honorálásáig emelkedni (vagy süllyedni), amin az új, modern, európai egybefoglalás (a modern természettudomány) épült, hanem ragaszkodott az életszerűen komplex-irracionalis egységbefogás álmához és ami ezzel járt: a „költői maradék“-hoz is. A görög látás tehát szükségképpen vitt szakadásba. Platon a legméltóbb és legutolsó kísérletet tette; a következőkben végleg és összeigázhatatlanul szétszakadtak a diszciplínák: Aristoteles és Euklides után a magok útján előrehaladt tudományokat nem lehetett többé az irracionalizmus területeivel egy kalap alá fogni.

Nem mondhatnók természetesen, hogy Schuhl keze után ezen a kutatásterületen már nem maradtak kétségek, ellenmondások és bizonytalanságok, — e területnek és tudásunknak természete szerint kellett is maradniuk. Részünkről mégis ezt a német alapossággal és francia nagyvonalúsággal megírt, nélkülözhetetlen „ouvrage de référence“-t, amely fejlődésszemléletében és Platon-látásában olyannyira fedi ismételtelen körvonalazott, saját felfogásunkat is,¹ nagy elégtételérzessel olvastuk és bizvást, örömmel ajánljuk az érdekelteknek. Marót Károly.

THOMAS VON AQUIN: *Die Summe wider die Heiden*. In vier Büchern. Leipzig, 1935—1937. Hegner. I. 460; II. 579; III. 414; IV. 439 l.

A legújabb korban határozottan népszerűvé vált Szent Tamás és az ő bölcsellete. Majdnem azt mondhatnók, hogy divatossá. Ennek egyik jele, hogy egymásután jelennek meg nemcsak a nagy világnyelveken, hanem kisebb népek nyelvén is a jobbnál-jobb és elsőrangúan kezelhető Szent Tamás-fordítások. Így Szent Tamás főművének, a Summa Theologiae-nak már legtöbb európai nyelven van fordítása: angol, francia, holland, német, cseh nyelven, hogy csak a főbbeket említsük. És hogy ezek az áttüztetések mennyire népszerűek, mutatja, hogy a cseh fordítás rövid

¹ V. ö. Archivum Philologicum, 1937, 360 k.

idő alatt sok ezer megrendelést kapott, és az eddig megjelent kötetek közül többet már második kiadásban kellett megjelentetni. De nemcsak a főművek iránt van ekkora érdeklődés, Fordítóra találtak Tamásnak más művei is. Így igen jó a *De veritate*-nek E. Steintől készített német fordítása, több kisebb tamási műnek német és angol áttüzetése stb. Most végre megtalálta a *Summa contra Gentes* is méltó német tolmácsolóját. Ennek filozófiai szempontból is külön kell örülni: hisz az összefüggő tárgyalású tamási művek közül éppen a *Summa contra Gentes* az egyik legfilozófikusabb tárgyú, racionalisztikus-apologetikus alapozású. A filozófus számára tehát külön jelentősége van. De ezenkívül is Tamásnak egyik legtömörebb, aránylag nem hosszú, világos és pontos fogalmazású műve. Mindenképen jelentős a minél szélesebb körökben való megismertetése.

A *Summa contra Gentes* német fordítását Hans Nachod és Paul Stern készítette, azt az elvet tartva szem előtt, hogy mindent teljesen németül kell kifejezni. Ezért a latin szavakat és latinos kifejezéseket gondosan kerülik és teljes németiséggel, modern nyelven adják vissza Tamás gondolatait. Kétségtelen sikerrel és erővel. A modern filozófiára utaló, az ezzel való kapcsolatokat felfedő igen értékes magyarázatokat August Brunner írta. Külön ki kell emelni az I. kötethez Alois Dempf-től, a kiváló filozófiatörténész-től írt bevezetést. Ebben a szerző klasszikus tömörségű képét adja a középkori szellemi életnek és e szellemi élet mai jelentőségének. A könyv megkapóan csinos kiállításban az oly sok értékes filozófiai művet és köztük Szent Tamásnak több más kisebb művét is már kiadó Hegnérnél jelent meg. Megemlíthetjük, hogy a szövegben csak a német fordítás van közölve. Mindent összefoglalva ez a fordítás a hozzáfűzött kommentárral együtt jelentős nyeresége a Szent Tamás-irodalomnak. Nemcsak a latinul *nem* tudó közönség számára fontos, hanem éppen értékes magyarázatai és jó kifejezései miatt a Szent Tamást eredetiben olvasó számára is.

Gerencsér István.

GERENCSÉR ISTVÁN: *A filozófus Pázmány*. Bp., 1937.

A pillanat aktualitásának élő korunk ösztönösen keres kultúr-tradíciókat, ha ilyeneket nem talál: csinál, ha pedig talál: tudatosít. Hazai filozófiatörténetünk hagyománya az utóbbiak közé tartozik, igenis vannak filozófiáinknak pionírai, de ahhoz, hogy tanításuk ma eleven erővé váljék, — hiszen kultúránk kontinuitását áldatlan történeti változások szétszaggatták, — tudatosításuk szükséges. Nem véletlen, hogy idén a Pázmány Péter Tudományegyetemnek már második filozófiai doktora választja értekezése tárgyát a magyar filozófia elfelejtett történetéből.

Gerencsér Istvánnak, a fiatal piaristának Pázmány-tanulmánya akár monografikus összefoglalásnak is beillene. A szerző mély kutató-ösztönről s hatalmas tudásanyagra valló ismeretkészségről tesz tanú-

ságot; különös érdeme az, hogy teljes jártassággal bírván a barokk-kor kevésbé jelentékenynek ismert skolasztikájában, élesen választja el Pázmány egyéni érdemeit és eredményeit a skolasztika tárházából merített hatás-komplexumaitól. Utal Pázmány mestereire, a skolasztikusokra, akikhez Pázmány mindvégig hű maradt, de kiemeli a nagy érsek filozófiai műveinek, a Dialecticának s a Physicának egyéni karakterisztikumait, amelyekben Pázmány szava szerint „senki keze szennye nincsen”. Valóban Pázmányt maró kritikai szelleme védte az epigonizmustól s voluntarisztikus értelmi beállítottsága kötelezte az önállóságra.

A minden tekintetben hasznos és kiváló munka ellen talán csak terminológiájával kapcsolatban emelhetnénk vádat (az ilyen szóképzésekért „tanbeli helyzet”, „új-tan-ság”, „éniség”, „megjellegzett alakító erő”, „hasznoszköztség”), azonban e vád is inkább filozófiai műnyelvünk rendezetlenségét terheli, mint Pázmány buzgó ismerőjét és ismertetőjét.

Zolnay László.

MAIMON, SALOMON: *Geschichte des eigenen Lebens*. (1754—1800.) Berlin, 1935. Schocken Verlag. 216 l. (Bücherei des Schocken Verlags, 33—34.)

Salomon Maimont a filozófiatörténet Kant ellenfeleinek és követőinek népes sorában tartja számon. Amióta Friedrich Kuntze berlini és Hugo Bergmann jeruzsálemi professzor behatóbban foglalkoztak tanításaival és a Kantgesellschaft újra kiadta „Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens” című művét, mindjobban kitűnik, hogy — ha nem is tartozik a legnagyobb gondolkodók közé — ebben a sorban nem mindennapi helyet foglal el: Kanttól a német idealizmus felé döntő lépést jelent.

Míg Maimon filozófiai munkái iránt hosszú szünet után csak az utolsó évtizedekben támadt érdeklődés, önéletrajza — több német kiadásban, valamint angol, olasz, lengyel és héber fordításban — szüntelenül terjedt és hatott. Nemcsak érdekes, eleven olvasmány ez, hanem mindenekelőtt gazdag és értékes dokumentuma annak a kornak, amelyben az akkor még teljes elszigeteltségben élő zsidóság először került közelebbi kapcsolatba Németország szellemi és társadalmi életével.

Maimon külsőleg is, belsőleg is óriási utat tett meg, amíg a lengyel-litván ghettóból Berlinbe eljutott. Önéletrajzában megrajzolja a ghettó lakóinak embertelen és demoralizáló életkörülményeit, a „tanulás” arisztokratikus világának megmentésért vívott kétségbeesett harcait és vallási áramlatait éppen úgy, mint a Mendelssohn körül kialakult német-zsidó körök felvilágosodottságát. Közben pedig saját különös életét is minden másítás és szépítés nélkül peregteti le előttünk. Sikereiről is beszámol, de — sem önmagát, sem családját, sem fajtáját nem kímélve — föltárja azokat a nyomorúságokat, koldulásokat, bolyongásokat és vesze-

kedéseket is, amelyek később — hét évvel önéletrajzának befejezése után — szinte logikusan vezettek el korai halálához.

Van ennek a nem mindig fölemelő vallomásnak egy egészen fölemelő oldala és ez: az a mélységes szellemi és intellektuális szomjúság, amely mellett Maimon számára teljesen elenyészett és minden jelentőségét elvesztette a külső, testi nyomorúság.

A filozófusok közül a legmelegebben és legmagasztalóbban Maimonidesről ír (ragaszkodása jeléül vette föl nevét is). Kortársai közül külön fejezetet szentel Mendelssohnnak, hosszabban ír Kantról stb. Kár, hogy a Schocken Verlag, szélesebb körök érdeklődésére számítva, nemcsak a helyesírást modernizálta, az elírásokat helyesbítette stb., hanem a terjedelmesebb kitéréseket (Maimonides filozófiájának ismertetését, a metafizika történetének kigúnyolását stb.) is elhagyta. *Vidor Pál.*

STAMMLER, GERHARD: *Deutsche Logikarbeit seit Hegels Tod als Kampf von Mensch, Ding und Wahrheit.* Bd. 1. Spekulative Logik. Berlin, 1936. Verlag für Staatswissenschaften und Geschichte. XII. 552 l. **Logika. Ismeretelmélet**

A XIX. század logikájának története elég ismeretlen rész eddigi filozófiatörténetünkben. Hegel halála után Németországban a materialisztikus törekvések mellett igen gazdag logikai élet volt. A szerző ezt kis túlzással harcnak nevezi (talán az új német ideológia hatására), de mindenesetre az ember, a dolog, az igazság fogalmai az egyes logikai felfogásokban korántsem békés harmóniában éltek együtt. A hegeli rendszer hatása (még a tagadónál is), abban mutatkozik, hogy a XIX. század logikai gondolkodói egyenként egységes rendszert építenek fel, de ezek a rendszerek éppen különféleségük miatt khaoszhoz vezettek.

A hegeli spekuláció hatásával foglalkozik az első kötet. A különböző logikai felfogásokban találunk mindig realizisztikus törekvéseket, amelyek mindig ellenszegülnek a spekulációnak. Alig akad itt egy-két gondolkodó, aki az idealizmus ezen antithézisével valamiképpen ne próbálkoznék. A hegeli logika közvetlen hagyománya metafizikai logikákban élte ki magát. A fogalom, ítélet és következtetés hármassága jó alapja a dialektikus módszernek. A tiszta gondolkodás elismerése, a lét és gondolkodás azonosságának felvétele nem okozott nagyobb nehézséget. Michelet kritikája a dialektikus módszerről azonban már az új felfogást jelöli. Szerinte a dialektikusan felépített logikában éppen a módszere miatt minden bizonyítható s így e bizonyítás elveszti jelentőségét. J. E. Erdmann, K. Rosenkranz, K. Fischer a metafizikai logikusok, akiknél a logika nem öncél, nem szaktudomány, hanem a világnezet szolgálatában áll.

A Herbart- és Fries-hagyomány főképen a természettudományokkal való kapcsolatra s nem az egyesnek historikus vizsgálatára utal. Innen érthető, hogy ez az irány a tradicionális (aristotelikus) logi-

kának, a realizmusnak képviselője. A spekuláció és a szkéma helyét a bizonyítás és a módszerkutatás foglalja el. A herbartianus Drobisch már Trendelenburg előtt mutatott realisztikus törekvéseket. A friesiánus Apelt logikai felfogása már pszichológiai-empirikus, hisz az indukció theóriájáról ír.

A materializmus mellett szerényen meghúzódva iparkodott a hegeli hagyományt tovább fejleszteni a spekulatív theizmus. Ez nem valamilyen egységes irány, hanem csupán az a tanítás kapcsolja össze, hogy a gondolkodás és a lét Istenben azonos. Metafizikusaiknál (pl. Ritter, Weisse, Deutinger, Ulrici) alakul ki teljesen a logikum problémája. Az ember érzéki lény, de egyúttal az abszolútumnak, a tiszta ész ideáinak a hordozója. Az abszolútum meghatározható a tapasztalás segítségével. Ez az alapfelfogás a paradoxonok tömegét hordozza s megoldása csak a metafizika feladata lehet annál is inkább, mert a logika itt nem önálló diszciplína, hanem a metafizikába beépített tan.

Trendelenburg még egyesíti a realizmust és konstruktivizmust, de inkább ragaszkodik a tradíciókhoz. Vorländer a logikumot ismereti eszköznek tartja, amely eligazít bennünket a reális világban. Überweg is a valóságot tartja az igazság mértékének, bár ezt nem tudja kellőképpen igazolni. E kor utolsó konstruktív logikája Rabus-é, akit a logika reformátorának is neveztek. Rendszere üres, erőltetett. Még konstrukció tekintetében sem hasonlítható össze az előzőkkel.

Legteljesebb logikai munka e korban Lotze-é. Lotze szembeállítja az összefüggések szükségszerűségét az egyes létezők pusztá együttlétével. Az érvényesség, a tiszta logika, az egységesen tagolt fogalomvilág gondolata fejlődést jelent, amelynek iránya a spekulációból a tiszta logika felé mutat. A logikai rendszerhez nem kell semmi más, csak amit maga adhat. A tapasztalat alá van vetve a logikumnak, ez rendezi a reális világot. A „tiszta logika“ ellenére találunk pszichológista jellegű tanításokat is. A szubjektív gondolkodás fogalma nem engedi, hogy Lotze a teljes utat megtehesse az abszolútum megragadásához.

A szerző az utolsó kis fejezetben a különböző propedeutikus és kompediózus jellegű logikákkal foglalkozik. Ezeknek a szerepe azonban jelentéktelen.

A munka a XIX. század logikájának igen sok olyan részletét mutatja be, amely még a szakember számára is nehezen hozzáférhető. A hatalmas anyag túlságosan világos kezelése és alaposága mintha több helyen nem mély történeti látást mutatna, azonban éppen mint anyaggyűjtemény hiányt pótló.

Lehner Ferenc.

TARSKI, ALFRED: *Einführung in die mathematische Logik und in die Methodologie der Mathematik*. Wien, 1937. J. Springer, X, 166 l.

A könyv Tarski egy 1936-ban megjelent lengyelnyelvű munkájának a szerző által elkészített fordítása: bevezető tankönyv mathe-

matikailag művelt olvasó számára. Két részből áll, az első részben a modern formális logika alapfogalmait ismerteti, a másodikban pedig az elemi aritmetika és a reális számok elméletének axiomatikáját mutatja be az alkalmazott methodológiai vizsgálatok példájaképen.

Az első rész a „változó“ fogalmának, logikai és matematikai jelentőségének és a logikai tételkalkulus elveinek ismertetésével kezdődik, majd bevezet az osztályok (halmazok) és relációk elméletébe, végül a deduktív módszer általános elméletét tárgyalja. A szerző célja kizárólag az, hogy e fogalmakat és módszereket szigorúan formális — matematikai — szempontból ismertesse és sehol nem megy túl az elemi kérdések — igen világos és kezdő számára jól érthető módon megírt — tárgyalásán. E célkitűzésből következik az is, hogy sehol nem tér ki sem a tárgyalt problémákkal összefüggő általános logikai és ismeret-tani kérdések, sem pedig a matematika úgynevezett „Grundlagenproblem“-jainak megbeszélésére. A matematikai szempont e kizárólagos követése természetesen elkerülhetetlenül azzal a következménnyel jár, hogy a tárgyalt anyag a nem elsősorban matematikai érdeklődésű olvasó számára kissé színtelennek látszik és azt a benyomást kelti, mintha a modern logika nem volna több, mint a matematikának segédtudománya, amely a matematika területén kívül aligha tarthat számot érdeklődésre. A jelen esetben azonban sem ez, sem pedig az általánosabb logikai problémák már említett kikapcsolása nem róható fel a könyv hibájául, mert hiszen a mű elsősorban a matematika methodológiáját és a logikának a matematikában való szerepét akarja bemutatni és ezt a feladatát teljesíti is.

A könyv második részében a szerző az aritmetika egy részének különböző formájú axiómarendszerei segítségével ismerteti az axiómák és az alapfogalmak függetlenségére, a rendszer ellenmondásmentességére és teljességére vonatkozó vizsgálatok módszereit és elemi problémáit, végül a reális számok aritmetikájának két ekvivalens axiómarendszerén mutatja be az axiomatikus módszer methodológiai és didaktikai szempontjait.

Az anyag megértését a sok magyarázó példa és az egyes fejezetek után következő feladatgyűjtemények nagymértékben elősegítik. A feladatok nemcsak illusztrálják a tárgyalt problémákat, hanem tovább is mennek: a rendszeres tárgyalás keretein kívül eső részlet-problémák önálló átgondolására indítják az olvasót.

Tarski könyve az első fordítás a lengyel logikai iskola tagjainak nagyobbterjedelmű művei közül. Nagyon hasznos lenne, ha ezt más lengyel logikusok (elsősorban Lukasiewicz, Lesniewski és Chwistek) nagyobb műveinek német kiadása is követné.

Pozsonyi Frigyes.

STRAUSS, MARTIN: *Zur Begründung der statistischen Transformationstheorie der Quantenphysik*. Berlin, 1936. Verlag der Akademie der Wissenschaften. 20 l.

A szerző célja a kvantummechanika logikai megalapozása. Az elmélet formalizmusát olyan alapokra igyekszik felépíteni, amelyek segítségével Neumann János ismert axiómarendszerének bizonyos rendszer-tani és methodikai hátrányai kiküszöbölhetők. Neumann posztulátumai ugyanis részint a valószínűségszámításnak az elméletben való szerepét nem világítják meg eléggé, részint pedig a hipermaximális Hermite-operátoroknak a fizikai adatokhoz való egyértelmű hozzárendelhetősége oly követelmény, melynek jelentősége nem áll közvetlen kapcsolatban a tapasztalással: ezt Strauss fizikai szempontból kifogásolhatónak tartja.

Kizárólag a kvantummechanika formalizmusának módosítása azonban e hátrányok kiküszöbölésére nem elégséges, ezért Strauss úgy véli, hogy az egész elmélet alapjául szolgáló *logikai* rendszert kell a klasszikus logikától eltérő módon felépíteni. (Neumann János egy újabb cikkében [G. Birkhoff and J. v. Neumann: The logic of quantum mechanics, Ann. of Math. 37., 1936.] egyébként maga is ugyanerre a megállapításra jut.)

A logikai rendszer, amelyre Strauss a kvantummechanikát felépíteni akarja, a klasszikus logikától abban tér el, hogy kizárólag ekvivalencia-formulákat enged meg (ezeknek axiómarendszerét is megadja) és egyúttal megszorítja a szignifikáns (értelmes jelentéssel bíró) tételek körét: a kvantummechanikában $p \vee q$ illetőleg $p \cdot q$ — a komplementaritás elvének megfelelően — nem minden esetben szignifikánsak, ha p és q önmagukban azok, ezért Strauss kiköti, hogy az ekvivalencia-formuláknak csak abban az esetben van értelmük, ha mindkét oldaluk külön-külön szignifikáns. Ezzel kizárja azt a lehetőséget, hogy értelmes tételekből pusztán logikai úton értelmetleneket vezessünk le.

Az ekvivalencia-formulák kizárólagos használata bizonyára inkább technikai jelentőségű és a második korlátozás egyszerűbb megfogalmazhatóságát szolgálja. Ez a második korlátozás azonban — amennyiben Strauss formalizmusát valóban a logika módosításaként interpretáljuk — igen mélyreható: tautologikus logikai formulák korlátlan érvényességének kétségbevonása a logikai tételek egész rendszerének ismerettani átértelmezését vonná szükségképpen maga után. A logikai alapösszefüggések igazságfüggvényekként való felfogását mindenesetre kizárná. Nem osztjuk Straussnak azt a véleményét, hogy a logika Carnap-féle lingvisztikus felfogása alapján egy ilyen átértelmezés minden további nélkül jogosult.

Ugyanerre a korlátozott logikára építi fel Strauss a valószínűség-számítást is, így a kvantummechanika számára használhatatlan tételek onnan is automatikusan kiesnek. Strauss elgondolása mind formális, mind pedig fizikai szempontból igen jól megfelel a kvantummechanika

követelményeinek, mindenesetre reméljük, hogy sikerülni fog a rendszer logikai részét egy szerencsésebb interpretáció útján a logikával is összhangba hozni és a korlátozásokat kevésbé természetellenes módon bevezetni.

Pozsonyi Frigyes.

HARTMANN, MAX—W. GERLACH: *Naturwissenschaftliche Erkenntnis und ihre Methoden*. Berlin, 1937. J. Springer. 70 l.

A nagyigényű címet viselő könyvecske a két szerző egy-egy értekezését tartalmazza. Hartmann a biológiából kiindulva igyekszik általános megállapításokat tenni az exakt tudományos megismerésről. Egy meglehetősen dilettáns indukció-elméletet állít fel, amelynek lényege az, hogy kétféle indukció van, generalizáló és exakt, utóbbinak alapja a kauzális analízis és a tervszerű kísérleti verifikáció. Míg az egyszerű generalizáló indukció csak hipotetikus tételekhez vezet, addig az exakt indukció állítólag teljesen biztos ismeretet nyújt. Ezenkívül Hartmann főleg logikai közhelyeket állapít meg.

Gerlach értekezése a kísérlet és elmélet viszonyát tárgyalja az exakt tudományokban. A problémát a modern fizika és kémia területről vett példákkal világítja meg. Az elméleti fizikát meglehetősen bizalmatlanul kezeli és csak annyiban ismeri el a jelentőségét, amennyiben az a kísérleti kutatásra serkentőleg hat. „Elmúlt az az idő, mikor a fizika a matematikai tudományokhoz tartozott” — állapítja meg örömmel. Egyébként igen érdekesen elemzi a modern fizikai elméleteknek a kísérleti kutatásra való befolyását, általában az egész tanulmány — az előzővel ellentétben — magas színvonalú és érdekes.

Pozsonyi Frigyes.

HEMPEL, CARL G. & OPPENHEIM, P.: *Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik*. Wissenschaftstheoretische Untersuchungen zur Konstitutionsforschung und Psychologie. Leiden, 1936. A. W. Sijthoff. 130 l.

A szerzők a modern logikának egy új területen való alkalmazását kísérlik meg: a típusfogalmak logikáját igyekeznek a logisztika eszközeivel megalapozni. Az élesen elhatárolt osztályokba való sorozást meg nem engedő, folytonos átmeneteket mutató típusfogalmakat a szigorúan osztályozó fogalomalkotással szemben általában valami ideiglenes, inexact szükség-módszernek tekintik. A szerzők szerint ennek az oka főleg az, hogy a klasszikus logika a köznap nyelv alany-állítvány szerkezetéhez alkalmazkodva csak az osztályfogalmakat tudja exakt módon kezelni, míg az egészen más logikai szerkezetű típusfogalmak számára megfelelő eszköze nincsen. Utóbbiak ugyanis nem olyan tulajdonságot jelentenek, amely valamely tárgyat vagy megillet vagy nem, hanem olyant, amelyről csak azt mondhatjuk, hogy az egyik tárgyat nagyobb (ill. egyenlő vagy kisebb) mértékben illeti meg, mint a mási-

kat. E fogalmak methodikája tehát nem az osztály-, hanem a reláció-kalkulusra alapozandó: ha az osztályozásra alkalmas tulajdonságfogalmak skémája $\varphi(x)$, akkor a típusfogalmaké: $=_{\varphi}(x, y)$, illetőleg $>_{\varphi}(x, y)$, vagyis a típusok egy szimmetrikus és egy aszimmetrikus tranzitív reláció által meghatározott rendfogalmak.

Ha sikerül ilyen rendfogalmaknál valamilyen metrikát bevezetni, akkor visszavezethetjük őket $\varphi(x)$ szerkezetű fogalmakra, azonban a legtöbb típusfogalom (így a pszichológiai típusok is) éppen olyan jellegű, hogy a metrikus kezelést nem engedi meg. Ezek számára vezetik be a szerzők a topológikus rendfogalmak alkalmazását, így a $=_{\varphi}$ és $>_{\varphi}$ relációk alapján definiált típusfogalmakkal is lehetővé válik exakt empirikus törvények felállítása, abban az esetben is, ha sem maga a φ tulajdonság nem definiálható, sem pedig (metrika hiányában) a matematikai függvényfogalom nem alkalmazható. A topologikusan meghatározott sorok lehetnek egy- vagy többdimenziósak, meghatározásuk történhetik a tárgyak objektív jegyei vagy becslés alapján: e részletkérdéseket a szerzők számos alkalmazási példával világítják meg, az utolsó fejezetben pedig rámutatnak a probléma továbbvitelének széleskörű lehetőségeire.

Hempel és Oppenheim könyve értékes szempontokkal gazdagítja a modern logikára alapozott tudományelméleti kutatást. Hogy az általuk kidolgozott módszer gyakorlatilag mennyiben lesz termékeny, azt a további vizsgálatok fogják megmutatni.

Pozsonyi Frigyes.

Metafizika. BLONDEL, MAURICE: *La Pensée*. Paris, 1934. Alcan. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) I. 421; II. 558 l.

A mai francia filozófiának kétségtelenül egyik legérdekesebb és legjelentősebb személyisége Blondel. Az agg tudóst az egész francia filozofustársadalom részéről a legnagyobb tisztelet övezi, amely az ideai párizsi filozófiai kongresszuson is kifejezésre jutott. Blondel Ollé Lapruné-nak a tanítványa és mint ilyen, már első művében tudatosan vallotta mesterének programját: a keresztény szellemet, a kereszténység mélységes élménykincsét és gazdagságát bele kell vinni a modern gondolatba. Itt is elsősorban az akkor feltűnő (1893) bergsonizmussal jutott Blondel filozófiája szorosabb érintkezésbe. Az „életfilozófiát” sajátos szintézisbe hozta mélységes hitével és ebből a szintézisből, ket-tős irányú megtermékenyülésből fejlesztett ki erős hatású és nagy mély-ségekre mutató filozófiát. Blondel szintézisének első része még ekkor, 1893-ban jelent meg, *L'Action* címen. Ebben a művében az ember cselek-vését, belső vágyait és igényeit elemzi, rámutatva arra, hogy az értelmi ismereteknek nem lehet olyan egyoldalú jelentőséget tulajdonítani, mint általában teszik. Blondel az ember belső cselekvéséből és vágyaiból indul ki és jut el Istenhez, a misztériumok világába. Útjában minden-hol jellemzi gondolatainak önállósága, merészsége és ugyanakkor finom

kiegyensúlyozottsága. Az Action nagy vitát indított meg annakidején. Most ennek ismertetésére nem térhetünk ki.

Életének végén, mint megérett termés, a L'Action folytatásaként két művet adott ki Blondel: az egyik az emberi gondolatot elemzi két vaskos kötetben, a másik a léttel foglalkozik.

A La Pensée-ban Blondel a gondolatot veszi vizsgálat alá. Mert az élet, az egész valóság nemcsak cselekvés, hanem gondolat is. Blondelnek meggyőződése az, hogy ezen a téren is, éppen a gondolat elemzésében, filozófiai értelmének keresésében eleve eltévesztett lenne magunkat bármilyen merev rendszerhez rögzíteni. Az objektivizmus és a szubjektivizmus a maguk éles szembeállításával egyaránt eltorzítják a valóságot. Annak csak torz képét adják. Ezzel szemben pedig a gondolat mindenoldalú valóság, amiről külön mértékben tanuskodik éppen az emberi nyelv. Mindenoldalú, élettel teljes valóság, amelyet nem lehet merev skémákkal megérteni és megértetni. Ezért mintegy túlmenve minden egyoldalú és eleve elfogult, mesterséges konstrukción, csak egyet akar: nyílt szemmel és szabad értelemmel megvizsgálni: *mi van bezárva minden egyes gondolatban és a gondolatok összességében*. Mi van bezárva a gondolt és a gondoló gondolatban, mindegyikben, mint sajátosság és az egészben együtt, mint valami közös értelem. A látszólagos ellentmondások között, a gondolatok polifóniája megett szeretné megtalálni az összhangot, a szimfóniát a gondoló gondolat (pensée pensante) és a gondolt gondolat (pensée pensée), a szellem és a természet között, hogy ilymódon mindenoldalú képét adja a gondolatnak. Ezért, ha régi problémákat érint is, ezt is új szempontból teszi. Azonban, ha eltérnek is megállapításai a szokásos vizsgálódások eredményétől, azt vallja, hogy az ő és mások megállapításai között ütközőpont nincsen. Nem is lehet, mert más utakon, más szempontokból kiindulva végzi vizsgálatát. Mégis tudatában van annak, hogy a teljes szimfónia megteremtése, felmutatása neki sem sikerülhet, hisz az emberi erők végesek. De ezen az úton, melyen jár, elvileg megoldható a probléma: a gondolat problémája.

Ezekkel a szempontokkal, ezzel a nyugodtan vizsgálódó módszerrel indul el Blondel kutató útjára. Ezt a kutató utat maga is úgy állítja be, mint felfedező utat. És valóban a szerző gondolatait fokról-fokra, minden zökkenő nélkül követhetjük. Gazdag szellemének vonásai egymásután bontakoznak ki előttünk és mind mélyebbre ható vezetés mellett merülünk el a gondolat csodálatos világába. Ennek az útnak minden fázisát ismertetni most nem lehet feladatunk. Csak utalunk Blondel felfedezőútjának fő lépcsőire. Az első kötetben a gondolat kialakulását és lépcsőzetes kibontakozásának útját vizsgálja. Evégből szemügyre veszi a reális, a gondolkodón kívüli kozmikus gondolatot, a világban megjelenő értelem után kutatva. Majd a gondolkodó gondolat csodálatos világához ér el. Itt különösen kiemelendők a tudatról írt

értékes fejtegetései. Végül szemügyre veszi a gondoló és gondolt gondolat kapcsolatát, a kettőnek egymáshoz való viszonyát. A mű második kötetében tovább folytatja a megkezdett utat: és a gondolat végső kiteljesedését vizsgálja. A gondolat belső spontaneitásának, dinamizmusának vizsgálata után rátér azoknak a tényezőkre az ismertetésére, amelyek a gondolatot formálják (a gondolat nevelése). Majd a gondolatnak a természeti rendben való befejezetlen voltát veszi vizsgálat alá és így eljut végső megállapítására, vizsgálatainak végső értelmére: a gondolatnak teljes kiteljesítése csak az abszolút szellemben lehetséges. Csak Istenben találja meg minden gondolat végső értelmét és jelentését.

Blondel az egész úton tényleg úgy vezet bennünket, mintha felfedező úton volnánk. A régi, ismert tények is talán sokszor vitathatók, de kétségtelenül érdekes, új távlatokat nyitó megvilágításba kerülnek. Nyelve gazdag, gyökeresen szép, sajátos vibrálásával Pascal stílusára emlékeztet és az újabb francia filozófusok között csak Bergson stílusával vehető össze. Blondel kutató útjának másik érdekessége, hogy a gondolatmenet folytonosságát sehol sem zavarja meg kitérésekkel, történeti kitekintésekkel és kritikai állásfoglalásokkal. Mindezekkel a tulajdonképeni vizsgálódások után, az egyes kötetek végén többszáz oldalra terjedő jegyzetekben foglalkozik. Ezáltal tényleg eléri azt, hogy egységes színben kapjuk a gondolat kialakulását, de ugyanakkor belátunk a különféle problémák történeti összefüggéseibe és a filozófiai gondolkodás folyamatában is el tudjuk helyezni a szerző gondolatait.

A mű tartalmi értékéről és problémáiról ily ismertetés keretében nem szólhatunk: csak még egyszer kiemeljük, hogy Blondelnek ez a műve is kétségtelenül a legújabb kor klasszikus alkotásai közé tartozik.

Gerencsér István.

BLONDEL, MAURICE: *L'être et les êtres*. Paris, 1935. Alcan. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) 540 lap.

A *Pensée* második kötetének megjelenése után alig egy évre Blondel újabb művel gazdagította a filozófiai irodalmat. Ebben a művében mintegy zárókövét teszi le nagyszabású filozófiai szintézisének. Vagy talán nem is egész megfelelő kifejezés Blondellel kapcsolatban zárókörről, végső betetőzésről beszélni, mivel ő maga hangsúlyozza, hogy a filozófiai gondolatnak nem az a feladata, hogy lezárja az elmét; ellene is van minden merev rendszernek. A filozófia legnemesebb feladata szerinte az, hogy rádöbentse az emberi elmét az Abszolútum problémáira, és elvezesse ebbe a végtelen kilátásokat nyújtó és teljesen soha be nem járható világba.

Blondel ebben a művében — ahogy a címe is mutatja — a létet, mint ilyent, veszi vizsgálat alá. Mint a *La Pensée*-ban, itt is tudatosan vallja, hogy ezen a téren is, az ontológia problémáiban, nem helyénvaló az, hogy egyoldalú rendszereknek szembeállításával (pl. idealizmus,

realizmus), ezek ellentéteinek kiélezésével próbáljuk megfogni a problémát. Az egyik könnyen esik egyoldalú naívitásba, a másik pedig állhatatlan gondolatköltészetbe.

A létprobléma megoldása egyik egyoldalú módszert sem tűri, mivel a lét sokkal titokzatosabb és bonyolultabb, semhogy kiélezett szembeállításokkal a lényegét meg tudnók ragadni. A lét kívül-belül ezer arcot mutatva vesz körül bennünket. Ránk döbben a változó valóság képében és sokszor egész közel kerül hozzánk. De amikor meg akarjuk ragadni, amikor azt véljük, hogy átértettük, akkor látnunk kell, hogy mennyire távol van tőlünk. Blondel Szt. Agoston szavait alkalmazza a lét problémáját kutatóra: Úgy keressük, mintha már megtaláltuk volna, és tényleg meg is találtuk; de úgy találtuk meg, mintha mindig keresnünk, kutatnunk kellene utána, egészen a végtelenségig. Éppen ezért óvakodni kell minden elhamarkodott rendszeralkotástól. Ehelyett egész következetességgel vegyük vizsgálat alá a létnek ezerszínű megnyilatkozását, feledvén jelentését, fajait és legvégső értelmét, összefüggéseit.

Ezzel az óvatos és lépésről-lépésre haladó, a *Pensée*-vel kapcsolatban már ismertetett módszerrel veszi a szerző vizsgálat alá a lét problémáit. Vizsgálja a lét jelentését, a létezés fajait (az anyagi, szellemi létet, a mindenség létmódját). Majd a középső, alapvető fejezetekben megvizsgálja az Abszolútum problémáját: Isten problémáját. Kutatja azt, hogy milyen értelemben lehet Abszolútumról beszélni és igyekszik behatolni az Abszolútumnak, Istennek belső világába. A befejező fejezetekben az abszolút létnek és a többi létezőknek a viszonyát vizsgálja meg.

Blondel e művének stílusa, nyelve és egységessége ugyanazokat az értékeket mutatja, mint többi művei. A történeti és vitatkozó részeket itt is külön, a könyv végéhez csatolt közel 200 lapnyi kitérésekben tárgyalja. E mű tartalmáról ugyanazt kell mondanunk, mint a *Pensée*-ről. Sokkal gazdagabb és sokkal több problémát vet fel, semhogy ismertetés keretében érdemlegesen lehetne velük foglalkozni. *Gerencsér István.*

FRANK, SIMON: *La Connaissance et l'Être*. Oroszból fordította Kaffi, Oldenbourg és Fedotoff. Az L. Lavelle és R. Le Senne szerkesztésében megjelenő *Philosophie de l'Esprit*-sorozatban. Fernand Aubier, Éditions Montaigne, 13, quai Conti, Paris. Évszám nélkül. 8°. 320 l. 36 fr.

Ez az 1934-ben megindult sorozat a tiszta, szaktudományok által fel nem szívott filozófia ügyét szolgálja. Irányát neve mutatja. Hogy Frank, a nálunk nem nagyon ismert, jelenleg Berlinben élő emigrált orosz filozófus miért került bele, annak több oka lehet. Az egyik Frank bergsonizmusa, egy másik Lavelleék rokonszenve a nemes tradíciókat őrző emigrált oroszok iránt, akiknek iránya a kifinomult modern metafizikai mozgalmaknak szerves része. *Berdajev* híres munkája, a *Cinq Médita-*

tions sur l'existence is e sorozatban kapott helyet. (Berdajev szerkeszti Párizsban az emigrált oroszok orgánumát, a *La Voie*-t.)

Frank, mint a szaratovi, majd moszkvai egyetem tanára, 1922-ig Oroszországban élt, míg csak a Szovjet államdogmájává nem tette Lenin materializmusát. Ekkor emigrált, mert meggyőződését nem adta fel. Itt ismertetendő műve már 1916-ban megjelent oroszul. Igen mélyenjáró, finom meglátásokban bővelkedő könyv ez, nagy vallásos, metafizikai élmény szülöttje, ha végső eredményében kétséges is.

Három részből áll. Az első, *A megismerés és a lét* című, az ítéletek elemzéséből indul ki. Minden *A est B* szintetikus ítélet alapja egy *x est A* tetikus ítélet, amely a velünk szembenálló ismeretlenből, a tárgyból, a kiválasztott *A* tudattartalmat állítja. A szintetikus ítélet formája tehát *Ax est B*, amiben kifejeződik, hogy *x* tartalmazza *A*-t, *A* pedig *x*-nek meghatározása. De ugyanez az eset *B*-nél is. Tehát mindkettő az ismeretlen alapul (37. l.). Ez annyit jelent, hogy minden tudásunk autentikus tartalma csak annyi, amennyi a velünk szembenálló ismeretlen kaoszából számunkra revelálódik. De hogyan ismerhető meg az ismeretlen? Azaz hogyan lehet valami, ami minden tartalommal szembenáll, maga is tartalom? (73. l.). Tulajdonképpen minden ismeretünk a tárgy egyes jegyeinek ismerete, vagyis a tartalom részben vagy egészben ugyanaz, mint a tárgy. Dualizmusuk tehát csak a tárgy két módosulása. Ez a tárgy maga a transzcendens, transztemporális ismeretlen, amely mindenütt jelen van (présent), de nem adott (donné), hanem annak alapjául szolgál. Hogy a szintén transztemporált gondolat számára immanens, az paradoxonnak látszó módon, mégis csak úgy lehetséges, hogy nem a tudat, hanem a *lét* formájában van jelen. A tudat és a lét kettőssége elé ugyanis fel kell venni az abszolút létet, amely korábbi a tárgynál és tartalomnál s amelyben „én” is részesülök. Ez közvetlenül immanens, anélkül, hogy tudattartalomként lenne adva, megelőzve a kettősséget abszolúte *egy lét, őegység* (unité primordial).

A második rész (címe: *Az Egy intuíciója és a fogalmi megismerés*) az első rész metafizikai síkjának logikai síkra való átvetítése. Az őegység logikai síkon: a metalogikai egység (unité metalogique). Ez sem *A*, sem *non A*, hanem mindkettő előtt van és azokat tartalmazza. Nem viszony, hanem „maga ad alapot a differenciációnak” (176. l.). Rajta túl semmi sincsen, tehát ez maga az Egy (minden-egység). A fogalmi megismerés, amely viszonyok és meghatározások rendszerére irányul, ezeken túl nem jut, tehát csak másodlagos a konkrét és osztatlan intuícióval szemben. Az intuíció a tárgy valódi bírását adja, a fogalmi megismerés csak szimbólikus.

A konkrét Egy és az élő megismerés című harmadik rész kifejti végül, hogy az Egy, mint a reális és ideális lét egysége, azért zárul el a fogalmi megismerés elől, mert nem lehet csak gondolt tartalommal. Megismerni csak az intuíció tudja, amely maga a gondolkodó „meg-

éltség" (vécu pensant). Ilyen a magunk életének megismerése, a mások lelki életének intuíciója stb.

Visszatérve a feltett kérdésre: hogyan lehetséges az ismeretlen megismerése, a végső felelet az, hogy *minden megismerés az abszolútum felvillandása a megismerőben*, hiszen maga a megismerő ugyanaz, mint az abszolútum. „Valamit megismerni nem más, mint az lenni, amit megismerünk, vagy élni az életet“ — ez a végső konklúzió (315. l.).

E panenteisztikus miszticizmus végső tételét illyenszerű tautológiába lehetne foglalni: megismerni annyi, mint megismerőnek lenni, vagy létet megismerni annyi, mint lenni. De hol van a kiút? A vázolt misztikus aktus analízise nem vezetett tovább a kezdeténél, de a fáradtságosan járt út igaz élvezetet okozott.

A Plotinos-, Malebranche-, Cusanus-, Hegel-, Tolsztoj-, Bergson-idézetek fényt derítenek a szellemi összefüggésekre.

Vajda György Mihály.

LIEBERT, ARTHUR: *Die Krise des Idealismus*. (Bibliothek **Kultúrfilozófia** für idealistische Philosophie. Herausgegeben von Ernst Harms. Bd. 2.) Zürich—Leipzig, 1936. Rascher Verlag. 238 l.

Előre lehetett látni, hogy az egyre nyersebbé váló társadalmunkban megint feléled a vágy a kéklő messzeségek után, újból megteklik a szív sóvárgó panasszal a más, a külön, a nagyszerűbb lét után. Egészen természetes, hogy az idealizmus is újra felkínálkozik az általános tanácstalanságban; magától értetődő, hogy az idealizmus se adja fel minden harc nélkül hosszú időn át békében élvezett kinttüntetett pozícióját és legalább egy óvó, intő kiáltással akarja feltartóztatni a tőle búcsúzkodó időt. Semmi esetre se kell lenézni azokat, akik zavarukban még egyszer kinsként forgatgatják ujjaik között a már félrelökött „arany igazságokat“. Végtére a filozófia is az emberi természet megnyilatkozása, miért ne lehetne meg tehát a filozófiának is a maga nemes pathosza burkolódzó konzervativizmusa, miért ne lehetne meg a bölcselőnek is a maga gyöngye pillanata a „Denkgewohnheit“ kísértésében, miért ne fakadhatna ki egyszer az előfeltevések szorgalmas búvárlója is elődei sorsát irigylve a „τις ἀνθρωπος“ sopánkodásával: milyen idők, milyen idők...?

Semmi különös sincs abban, hogy a sokféle „neo“-mozgalomban az idealizmus is körülárkol magának egy szigetecskét, ahol távol a kételkedők zsibongásától a maga igazát bizonygathatja. Az idealizmus egyébként is szerette mindig az exiliumot és — a könnyű vigasztalódást. Semmi váratlan sincs abban, hogy Liebert szinte szeretetreméltó nyájassággal veszi számba a realizmus alattomos törvéseit, elteve egy minden igazért, jóért és szépért lelkesedő ember reménykedésével, hogy a heveskedőknek csak le kell egyszer csillapodniok, hogy az erősködőknek csak modort kell egyszer változtatniok, hogy Sokrates történelmi

nevezetességű „pompás iróniájának” csak egyszer megint hajlékot kell találnia a bölcselők szívében és — a megkísértések fergeteges éjszakaiját újra a derűsen verőfényes nappal fogja nyomon követni...

Csakhogy egyesek kiábrándulása mélyebb, mint Liebert szóharca a realizmussal. Szemtől szembe a „psychologia” három évszázados „vív-mányaival”, szinte lényegtelen megtudnunk az idealizmus vitájának a végét a realizmussal. Az új ember egészen másként vélekedik az igazságokról, mint az oktatói. Számára végkép nyilvánvalóvá lett, hogy az igazságok világában sincs másként, mint a családok történetében: az alma nem esik messze a fájától. Egy „unalmas” igazság mégannyi dédelgetéssel se terem egy „érdekes” igazságot. Descartes még hitegethette magát, Descartes még tanácsolgathatta, csak kezdjük szerényen a dolgainkat, csak ne akarjunk egyszerre mindent, előbb érzük be csak szépen a kevéssel, csak azzal, amire nem nehéz egykettőre feleletet találni, tanakodjunk el csak azon, „quod certum atque cognitu facilitimum sit”, majd meglátjuk, mi mindennek a nyitjára jövünk, — Descartes még nem élt a gond világában, Descartes számára végeredményben semmi se volt sürgős. Az egyszerű kezdetből valami nyugtalan okoskodás könnyen juthat igazi rébuszokhoz, de a lényegtelen utóbb sohasem fogja sürgetni az elfelejtett lényegest. Amit nem keresünk, azt természetesen nem is találjuk meg. Éppen ezért a mai ember nem ok nélkül hánytorgatja fel, a filozófiának kisebb-nagyobb gondja, hogy törje a fejét azon, ami bennünket bánt, a filozófia nem a szorongatásainkért van, a filozófia a tulajdon feleleteiért van. De akkor nincs mit csodálkozni azon, ha valaki közülünk az idealizmust nem annyira alaptalannak tartja, mint inkább — unalmasnak... *Slatinay Ernő.*

MARITAIN, JACQUES: *Humanisme intégral*. Paris, 1936. Aubier. 334 l.

A nálunk is járt Maritain legújabb könyvében a humanizmus problémáját veszi vizsgálat alá. Ezt a mai zavaros és izgatott időkben annyiszor vitatott és nyugvóponttra sohasem jutó kérdést. Tisztán látja azt, hogy a mai magát heroikusnak tartó életeszme tudatos ellensége minden humanizmusnak. A különféle forradalmak és hatalmas megmozdulások szakítottak a humanizmus eszméjével, mivel úgy látták, hogy a humanizmus legtöbb esetben lapos, mindent elmosó, nyárspolgári szemléletet takar.

Ezzel kapcsolatban veti fel a kérdést a szerző: lehetséges-e heroikus humanizmus, lehetséges-e olyan humanizmus, amely nem köti meg a szellem szabad feszülését és bátor nekirugaszkodását, a fiatalság lendületét? Lehetséges-e olyan humanizmus, amely mentes a laposság, nyárspolgáriság szellemétől? Lehetséges-e szent humanizmus?

A kérdést először történelmileg vizsgálja, bemutatván a humanizmus fő típusait, a középkori theocentrikus, de reflexió nélküli huma-

nizmust, majd az újkornak a renaissanceval kiinduló, mindinkább az embert istenítő humanizmusát és az ebből sarjadó, kicsinyes, önző, polgári szemléletű, a burzsoázia életformájává vált humanizmust. Ennek az elferdült humanizmusnak az ethosza érvényesül a mai forradalmi mozgalmakban, a szovjet atheistaiban, vagy a vért istenítő mithoszokban. Ide jutott az újkori humanizmus: mert teljesen emberközponti lett, megtagadta az ember mivoltát és Istenre vonatkoztatottságát. Ebből a tragédiából Maritain meggyőződése szerint a kivezető út: a *teljes humanizmus, a jövő idők integrális humanizmusa*, amely a kereszténység mélységes gyökeréből táplálkozik, amely egyesíteni tudja magában a teljes tárgyi felnyíltságot és a reflexiót, a mélységes emberséget és a heroizmust, a szabadságot és a kegyelmet, s egészséges magatartást tud mutatni a megrendült, humanizmusában is megrendült ember számára. Könyvének utolsó fejezetében éppen ezt vizsgálja legmélyebben: a kereszténység miben és mennyiben tudja és adja is meg az új humanizmus, a megváltó és heroikus humanizmus eszméjét. És hogyan lehetne ezt megvalósítani.

Maritainak ez a könyve is a skolasztika és itt is főleg Szent Tamás alapelvein épül fel, azonban érzékeny tapintattal a történeti ma iránt. Nem merev rendszer, hanem egy küzködő, gondolkodó kortársnak néha talán sötét színű, de végül is bízó keresése és tanúságtétele.

Gerencsér István.

HERMANN, GRETE: *Die naturphilosophischen Grundlagen der Quantenmechanik*. Abhandlungen der Friesschen Schule, Neue Folge VI. Berlin 1935., Verlag „Öffentliches Leben“, 84 l.

Természettfilozófia.

A szerző azt a kérdést igyekszik tisztázni, hogy a kvantummechanika alapelvei mennyiben korlátozzák a kauzalitás elvének általános érvényességét vagy fizikai alkalmazhatóságát. A kvantummechanika elvei szerint valamely rendszer maximális pontossággal meghatározott jelen állapotából a jövő állapotát pontosan kiszámítani nem tudjuk, csak a valószínűségét számíthatjuk ki a különböző lehetséges végállapotok bekövetkezésének. Ennek két oka lehet: 1. a kauzalitás elve nem szigorúan érvényes, 2. vannak a rendszernek eddig még nem ismert tulajdonságai, melyek a jövő állapot meghatározásában közreműködnek, ezek megtalálása esetén a kauzális előremeghatározás majd ismét lehetségessé válik. Az első lehetőség persze csak akkor fogadható el, ha a másodikat minden kétségen felül elvileg lehetetlennek mutatuk ki. Éppen ezért a szerző sorra vizsgálja azokat az érveket, melyeket az első lehetőség mellett és a második ellen felhozni szoktak: vajjon a Heisenberg féle bizonytalansági relációk, a kvantummechanikai formulák statisztikai jellege, a Dirac-féle vagy a Neumann János által ki-

dolgozott matematikai apparátus elegendő-e a második lehetőség végleges kizárására? Kimutatja, hogy *a priori* e második lehetőség egyáltalán nem zárható ki; annak okát, hogy pl. egy elektron helymeghatározásánál az előre kiszámított lehetséges helyek közül miért éppen azt a helyet mutatja, amit a mérésnél találtunk, csak egyetlen egy esetben nincsen értelme tovább keresni: ha ezt az okot már ismerjük.

Ezzel tehát úgy látszik, mintha a kvantummechanika mai, „indeterminisztikus“ alakja csak ideiglenes volna és ismereteink további gyarapodásával remélhetnénk, hogy sikerül az elméletet az említett irányban kiegészíteni. A helyzet azonban mégsem ez. Ugyanis e kiegészítő adatok keresésének csakugyan nincs értelme, mert a konkrét mérési eredményt pontosan meghatározó okot már valóban ismerjük és a rendszer ismert tulajdonságai alapján meg is tudjuk adni, — de csak utólag, a mérés után. Ennek a magyarázata pedig a kvantummechanikai adatok relatív jellegében rejlik: a kvantummechanikai leírás a rendszernek mindenkor csak egy oldalát határozza meg, hogy melyiket, az a mindenkori mérési eljárástól függ. Tehát nem az okság elvének érvényessége van korlátozva, hanem a természeti folyamatok szemléletes modellek segítségével való ábrázolásának vannak a komplementaritás elvének megfelelő korlátai; a jövő állapot előre való kiszámítása éppen azért nem lehetséges, mert a megfigyelt állapot komplementáris oldalát csak a jövő állapot ismeretében tudjuk utólag kiszámítani. Így a kvantummechanika H. szerint egyáltalán nem mond ellent az okságelv szigorú általános érvényességének, sőt egyenesen feltételezi azt; az elektronnak valamiféle „szabad“ választásáról a különböző lehetőségek között semmi esetre sincs szó.

A szerzőnek az indeterminisztikus érvelések ellen kritikai megjegyzései legnagyobbbrészt helytállóak, az út, amelyen a problémát megoldja, lényegében nem új, de mindenesetre ez az egyetlen út, melyen a kvantummechanikai kauzalitás helyes értelmezéséhez juthatunk.

A munka további részeiben az szerző a korrespondencia-elv és az okságelv viszonyát és a komplementaritás elvén alapuló módszer alkalmazásának szükségességét fejtegeti, az utolsó fejezetben pedig a Fries—Nelson-féle filozófiai iránynak a kvantummechanikából adódó természetfilozófiai elvekkel való összeférhetőségét igyekszik kimutatni. Az igazságnak a különböző világperspektívákra való megoszlása, amit Fries nyomán E. Fr. Apelt tanít, H. szerint a filozófiai alapja a kvantummechanika komplementaritás elvének, sőt szoros kapcsolatot mutat ki Kant antinómiái és a kvantummechanika elvei között is. E fejtegetések sok találó megállapítást tartalmaznak, de bizonyára nem ez az egyetlen filozófiai irány, amelynél ilyen, a kvantummechanikával analóg vonások fedezhetők lennének. Egészben véve H. könyve igen jó összefoglalását adja a kvantummechanikával kapcsolatos természetfilozófiai problémáknak, alapos fizikai ismeretei megóvják az elsősorban filozófiai

szempontokat követő szerzőt azoktól a fantasztikus következtetésektől, amelyeket a modern fizikai elméletek egyes filozófus-interpretátorainál oly gyakran olvashatunk.

Pozsonyi Frigyes.

JANKY ISTVÁN: *Gondolattól a kifejezésig*. Tanulmányút a **Eszthétika** betűk mögött. Sümeg, 1937. Sarlai J. 146, 1 l. 8°.

Szerzőnk vallomása szerint is „elmékedések eredménye ez a kis könyv“ s minden elmékedésnek a priori hibája és erénye, hogy maga az elmékedés legalább oly fontos szerephez jut, mint maga a tárgy, melynek problémáit oldozgatni próbálja. Napjaink filozófiai gondolkodásának az üteme sajnos, nem olyan, hogy az effajta — művészetbe hajló — fényűzést megengedhetné magának: a problémák tárgyi része annyira égető és sürgető, hogy az oldozgatási kísérletek alanyi értékeinek szépségét méltányolni nem igen marad ráérő időnk. Így az essay-írás és a filozófia bizony külön utakat követnek s aki megkísérli a kettőt közös nevezőre hozni, könnyen kerülhet abba a helyzetbe, hogy egyik oldalról sem fogják a megérdemelt mértékben méltányolni.

„Valami általános kifejezéstan távoli, színes és kimeríthetetlen problematikája rajzolódik ki“ szemünk előtt nem volt-e kár e hatalmas tárgyi súlyú problematikából egy — bármilyen tetszetős — kísérleti, essay-ballont felereszteni? „Az értékek nosztalgiája“ című fejezet öt első alcíme így következik: A lélektorzó, A Sors szerepe, Gátol a test, A Taigetos-probléma, A tavaszi fagy. Mindez 11 lapon. Természetes, hogy mind a témának, mind az olvasónak rosszul keli járnia ilyen arányok esetén. De marad-e akkor a szerző számára is más a megírás szubjektív öröme kívül? Gondolatai óhatatlanul ötleteknek látszanak, bizonyítékai illusztrációknak, problémái pedig hangulatoknak. Hiába a megformulázás dícséretet érdemlő stíláriis műgondja, hiába az őszinte elmélyedés, hiába a nemes szándékú közlésvágy: munkáját a nagyközönség túl nehéznek, a szakember pedig túlon túl vázlatosnak fogja találni. A „Lehre vom Ausdruck“ mai állása jóval nagyobb igényeket támaszt időben egy ilyen problémahalmaz vizsgálatával szemben. Szerzőnk saját magára illezi Puffont: „Az idő nem tartja tiszteletben azt, ami nélküle készült“. De kisebb távlatban tekintve: könyve érdekes és gondolatkelteő olvasmány mindvégig. *Mátrai László.*

BARTÓK GYÖRGY: *Ösztön, tudat, öntudat*. Budapest, 1937. **Pszichológia**. M. Tud. Akadémia. 56 l. (Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből.)

Bartók Györgynek ez a mély, kritikai szellemmel megírt, de pozitív új gondolatokban is gazdag tanulmánya alkalmas kísérlet arra, hogy fényt derítsen az ösztön, tudat és öntudat viszonyára. Gondolatmenetét a mai lélektan fejlődési állapotába ágyazza be. A lélektan újabb irányai

a régi asszociációs mechanizmusa helyett a lelki életnek organikus egységét hangoztatják, amelyben az egész megelőzi a részeket, az utóbbiak jelentésüket az egésztől nyerik. Az embernek ez a teleológiai egysége különösen szembeszökő az ösztönök vizsgálatánál. Bartók alaposan és termékenyen ismerteti és bírálja Paulhannak, Janetnek, az alkatlélektan iránynak, Spranger struktúralélektanának felfogását s örömmel idézi meg Böhm Károly szellemét, aki már a múlt század végén anticipálta a mai lélektannak szerves totalitás-felfogását, amikor ezt írta: „a szellem nem minimális részecskék gépezete, hanem komoly jelentések organizmusa“. A lélek — mutat rá Bartók — Böhmnél már 1892-ben a jelentések és értékek kialakítója éppen úgy, mint most Sprangernél.

Lotze, James, Hingston, Mc Dougall, Klages ösztönelméleteinek beható kritikai elemzése alapján Bartók megállapítja, hogy az ösztön célszerűsége már eleve lehetetlenné teszi a lélek bármily mechanisztikus magyarázatát. Viszont sokrétűen igazolja, hogy az emberi egységnek apriori adott törekvései, amelyek által ez az organikus egység kifejlődik, legbelsőbb mivoltuk szerint ösztöni természetűek. Az egész lelki élet csirájában, fejletlen formájában már benne van az ösztönben, mert minden ösztön jelent valamit (megismerés), törekszik valamire (akarat) s érzi a maga állapotát (érzelem). Az öntudat fejlődésével fejlődnek az ösztönök is a lélek alaptevékenységeivé. Az ösztönös tevékenységet mindig az öntudat tevékenysége kíséri, amely minden ösztönt a maga tárgyává tesz, szabályoz s a fejlődés magasabb fokán céljai szolgálataiba állít.

A rendkívül tanulságos értekezést csak néhány bíráló megjegyzéssel kísérjük. Bartók helyesen keresi az akarat fejletlen formáját az ösztönös törekvésben. Az utóbbit azonban csak negatív viselkedésmódra korlátozza, amikor szerinte a törekvés „a tudomásul vett inger *eltávolítására* törekszik a rendelkezésre álló mozdulatok segítségével“ (36. l.). Az ösztön nyilván nem iparkodik minden ingert eo ipso eltávolítani, hanem éppen megragadni azt az ingert, amely a hiányérzést kielégíti. — Bartók az öntudatot is, amely „minden ösztönös tevékenység organikus kísérője“, ösztönnek, sőt „egyetemes ösztönnek“ minősíti. Megvilágításra szorul, vajjon hogyan alkalmazhatók az ösztön kitérői az öntudatra?

A tanulmánynak valóban sikerült az ember organikus belső alkatainak mélyére alászállania.

Kornis Gyula.

HELVIG, PAUL: *Charakterologie*. Leipzig—Berlin, 1936. Teubner. VII, 295 l.

Helwig már címével is jelzi, hogy az *elmélet* területén óhajt maradni. Az ízlés és tapintat nevében dicséretesen lemond még az aktualitásról is, azaz a nemzeti szocializmusnak belekalkulálásáról. — Tárgyát háromszorosan korlátozza: csak a modern, német és általános jellem-

tudományról szól. Ma már a munkamegosztás miatt is külön kell választani a speciális jellemtant, például a fajkarakterológiát (amelyet azonban szerző mégis vázol egyik fejezetében); és bár elvileg az általános jellemtanba tartoznék — írja az előszóban —, helyszűke miatt mellőznie kellett az immár külön diszciplinává integrált „öröklési jellemtant“ (de azért erről is van egy tartalmas fejezete).

Könyvének körülbelül harminc lapnyi általános bevezető részében Helwig a jellemnek a lélekhez és személyhez való viszonyáról, a benne levő értékmozzanatról, a karakterológiai kutatósmódokról és a jellemtanak a kifejezéstan irányában történő kibővüléséről elmélkedik. E theoretikus fejtegetésekben saját elméletét érvényesíti, amelynek vezető gondolata: a lélek: kifejlődés. (L. egyidejű munkáját: *Die Seele als Ausseerung*). — A harmadfél száz lapnyi tárgyaló rész amaz utak-módok szerint tagozódik, ahogyan az egyes irányok a jellem megragadására törek-szenek. Az első, „*tipológiai*“ című szakaszt a rendszerre igényt nem tartó jellembrázolások kezdik (rövid bemutatással s pár példával Theophrastostól Schelerig); utána „rendszeres tipológiai“ címen aránylag szűkmarkúan végez Jaspers, Spranger és Jung tanításával, hogy viszont „az orvosi tipológiákat“, azaz Kretschmernek és a Jaensch-testvéreknek típuselméletét szinte túlzott részletességgel ismertethesse. Ide függeszt egy-egy fejezetet a fajelmélet jelentőségéről és a nemeknek típusairól. — Az eleve elméleti igényű „*konstruktív*“ karakterológiai rendszereknek“ szánt második szakasz elején megint Kretschmerrel találkozunk, akinek ezúttal a *Mediz. Psychologie* című művében közölt rendszervázlatát mutatja be — Ewald belevonásával — feltűnő terjedelemben. Ugyan-ezen szakasznak másik, tekintélyes fejezete „a modern karakterológia leg-jelentősebb harcosának“, Klagesnek filozófiai és jellemtudományi teljesítményével foglalkozik, miután e nyugtalanító gondolkodónak szerep-lését és sorsát szubjektíve is beállította. — A jellemet a nem-jellemi momentumokból „*magyarázó* rendszerek“nek szakaszába osztotta be szerző, a pszichoanalízist és individuális lélektant (s ezeknek Jung- és Künnel-féle kiágazásait), valamint saját megoldási kísérletét (mindkét iránynak alaphibája a szabadság-kötöttség helytelenül értelmezett anti-tézise). — S itt tér ki tárgyilag logikusan, a jellem átöröklésének, a szabadságnak és a lelki tulajdonságoknak manapság oly élénken vita-tott problémáira. — A negyedik szakasz „*bölcséleti jellemelméletek*“ címen a „példaként“ tárgyalt Häberlin elméletének van szentelve. — Az előző négy, szorosabb értelemben véve jellemtani iránnyal szemben mintegy külön tudománnyá kikerekedő „*kifejezéstan*“ vázlata (grafo-lógiával) zárja a tárgyalást. — Az egész könyvnek berekesztője pedig valamennyi karakterológiai irány közös alapproblémájának (t. i. a lelki létmódnak), tartalmi közösségüknek, kielégítő, illetőleg nem-kielé-gítő eredményeiknek megbeszélése. S e részben szerző visszakanyarodik saját elméletére, amelyet a bevezetésben elindított és a tárgyalás folya-

mába szőtt fejezetekkel is tovább épített. Pár gondolatát ide kivonatoljuk (részben németül, az eredeti hangsúly megőrzésére).

Seele ist Äusserung. — Seele ist nicht, Seele tut. — Charakter ist also Seele in Frontstellung zum Leben. — Seele (Charakter) ist wesensmässig eine sich selbst erst zur Wirklichkeit machende schöpferische Kraft. Léleknek, jellemnek nem lévén léte önmagában (ami *azután, ezenfelül* nyilvánulna meg), hanem csakis a máson való kifejeződésben, a tudomány számára is csak indirekte (kifejeződésében) lehet adva. Ezért hibásak ama karakterológiai törekvések — s ennek felfedése könyvünknek egyik főcélja —, amelyek a jellemet *magában véve* próbálják komponenseire bontani. A jellemmegragadásnak egyedüli alakegysége megismerésünk számára a típus. Csakhogy a típusok nem alkotórészei a jellemnek, nem is lehet őket kauzális szkéma szerint holmi jellemmag-darabokra visszavezetni. (Az anyagi materializmus leáldozása után most már korunknak e divatos „szellemi materializmusával” is szakkítanunk kellene.) Dolgozza ki végre a logika a hasonlíthatatlanul fontos típusfogalmat, talán éppen a jellemtannak kitűnő példaterületén (e feladathoz Helwig jelentősen hozzájárul.) — Csak azok csalódnak a karakterológiában, akik helytelen igénnyel járulnak tagadhatatlanul nagy pozitív eredményei elé. Ne feledjék az elégedetlenek, hogy a jellem a legmélyén már léttitok, rokon a vallással és összefügg a teremtés titkával: csak hitszerű beleéléssel érezhető meg. Az énünk belenyúlik valamibe, ami már nem ő, mert az én nem lesz leszakított darabja, hanem tagja és exponense az Életnek. Istent kellene itt mondanunk, de e szónak nincs leírható tartalma. S a könyv ezzel a szép, de nem éppen kézenfekvő gondolattal búcsúzik: Minél indirektebb egy tudomány beállítottága, annál közelebb van ahhoz az Élethez, amely kezdettől és örökké csak színes tükrözésében mutatkozik megismerésünk előtt.

Összefoglaló minősítésünk Helwig könyvéről igen kedvező. Színvonala végig kifogástalan, logikája fegyelmezett s a részleteket is átvilágítja; a szétnyúló, nehéz anyagot németes alapossággal megemésztí. A beszámolók világosak és hívek, s minden ismertető fejezet után bőségesen és rugalmasan méltat, élesen és sokszor újszerűen kritizál s mindenütt igen gazdag és gondos irodalmi függelékkel szolgál. Saját theóriájának alaptételét a metafizika számlájára aligha fogadhatjuk el; ám a karakterológia és lélektan szempontjából is kíváncsot lett volna, ha a lelkinak a testitől eltérő létmódját kiélezettebben hangsúlyozza. Lélektani szemléletének differenciáltságával szemben a legtöbb jellemkutató kissé naivnak tűnik fel. Végül kevésbé sikerültnek érezzük az anyag beosztását, talán mert önkénytelenül is a jellem szerkezetét szerelnők benne felfedezni. E beosztást szerző maga is könyve „nagy problémájának” nevezi, belülről okolja meg és kevésbé mutatós voltát magának a jellemnek létmódjával menti. Mi legalább felerészben azzal magya-

rázzuk, hogy a tárgyalt karakterológiai irányok a tudomány mezején vadon nőttek: még esetlegesebben, mint ahogy a jellemnek „komponensei“ nőnek az élet mezején.

Szűcs Lajos.

HEISS, ROBERT: *Die Lehre vom Charakter*. Berlin—Leipzig, 1936. W. de Gruyter. 273 l.

Elég volt már a karakterológiai rendszerekből! — idézi szerző egyik kritikustól. S valóban az utolsó két évtizednek buján tenyésző, de felettébb szétirányuló jellemkutatásaival szemben sokan hasonlóképen hangolódnak még oly derekas összefoglaló szemlék ellenére is, mint amilyen éppen a fentebb ismertetett Helwigé. Hiszen Helwignek is vajmi kevés tartalmi közösséget sikerült kimutatnia a különféle irányokban, sőt: mintha a sok bába között már-már elveszne a gyermek is — a sok karakterológus között magának a jellemfogalomnak egysége. Nehéz dolga volt tehát Heiss kölni extraordináriusnak, aki széteső referátum helyett szerves jellemtant kísérelt meg írni, amelyben benne legyenek ugyan a modern kutatások sokfajta eredményei is, csakhogy lényeges jellemjegyek szempontjain összeforrasztva. Ilyen szempontoknak gondolta ő a következő kettőt: az emberi jellemtan az *anthropológia egyik része*, tehát az emberi jellegzetességeket az állattal szembeállítva iparkodik kiemelni; továbbá a jellemet nem kifejezésnek értelmezi, sem nem tipológiai úton közelíti meg, hanem e szokásos eljárások helyett *kifejlődésében s dinamikájában* próbálja megragadni, szembeállítva a felnőtt karakterét a gyermekével.

Tartalmilag három részre oszlik a könyv: 1. A jellem örökletes és megmaradó *alapalkata*. 2. A személyiség *kifejlődése*. 3. A jellem *tulajdonságaiban* tekintve. Szerző kiindulásul arról értekezik, miként fakadt a karakterológia a hagyományos lélektan közismert elégtelenségéből (az eleven személyiség-egész ábrázolására), mi a viszonya a mélységlelektanhoz, konstitucionális és megértő pszichológiai iskolához s mit köszön nekik. Majd fogalomtisztázó fejtegetések következnek: mit jelent a személyiség felépítésében a biológiai megköötöttség, tartalmi irányultság, hajlam és környezet, örökletes és fejlődés-jellem. *A személyiség öröklődő alapjairól* szóló leghosszabb fejezetben a temperamentum-elméleteket, az intelligenciának, vitalitásnak és akaratnak köreit és személyiségképző funkcióit tárgyalja. Úgy látja, hogy e körelmélet a régi lélektan hármas tagozódásának (érzés, megismerés, akarás) modern továbbfejlesztése. A második rész a *személyiség kifejlődésének* címe alatt először az élethasadságot és a belőle fakadó feszültséget, valamint a rájuk vonatkozó freudi (tudatos-tudattalan) és klagesi (lélek-szellem) antitéziseket vizsgálja. A pszichoanalitikus theóriának máris végét jelzi. Egyébként nagy rokonságot mutat ki a két nagy ellenfél között s mindkettőjüknek szemére veti, hogy az általuk felvett ellentétek végső jelenségek, nem pedig kiindulások az emberi személyben. De meg egyéb

jelentős antagonizmusok is vannak bennünk, például az ösztön és tehetség már a gyermeknél is, ahol lélek és szellem még nem antipólusok. Az antagonizmus *annyira* alapvető az emberben, hogy a személyiséget *lebegő egyensúly*nak definiálhatjuk. Kettős mozgási törvény uralkodik rajta: egyrészt periódikus ismétlődéseken át változhatatlanságra tör, másrészt kifejlődésében egyszerűvé akar lenni. A periodicitás biológiai alapját az ösztönélet ritmusában, a fejlődés vitális alapját a tehetségekben találjuk meg. A *személyiség fokairól* szóló fejezetben „énmegtalálás” címkével a gyermekkort, „személyiséggé kibontakozás” alatt az ifjúkort és „a személyiség megszilárdulása” címén a felnőttet rajzolja. Külön szakasz részletezi a *személyiségérzetet*, ennek ingadozó, illetve szilárd jellegét, alakulatát a genialis, játékos és démoni ember-típusban, két véletlét az autista és ingatag egyéniségben. A könyv harmadik része „a jellem felépítése” és „a személyiség rétegei” című két fejezetben foglalja össze a *jellem „tulajdonságait”*. Az igazi jellemet a tulajdonságok, mint megszilárdulási vonalak és magatartási készségek adják. Heiss kutatja létrejöttük folyamatát, alapformáikat, megtörésüket, mechanikussá válásukat s összefüggésüket a jellem erejével. A spontán és igazi tulajdonságok alkotják a pozitív jellemmagot. A *jellem annál gyengébb, minél erősebbek reaktív tulajdonságai*. S e paradoxonból következik: ahol a reaktív tulajdonságok vannak túlsúlyban, ott nincs is a személyiségnek igazi jellemmagva. A legsodálatosabb az *emberi személy felépítésében*, hogy az aktuális időben él és mégis egyúttal idő felett is. Tudatunk mutat s jelent összeköt, de ezenfelül több hat bennünk elevenen, mint tudatunkban: vitális mélységsszemélyiségünk is él és alkot bennünket. A tudatos, formális emlékezésen kívül van egy passzív, szubsztanciális, talán semmit nem feledő kísérőnk az alsó rétegeinkben, belőle csak szegmentum az aktuális személyiségünk. A latens személyiség nemcsak háttér és alap, hanem gazdag „rezerva”, számos ötletnek s cselekedetnek pozitív s esetleg közvetlen forrása. A tudat viszi bele időnkbe a nyugtalanságot — éppen az időbeliségnek tudata által. Ezért nem ismeri e nyugtalanságot a gyermek, de a felnőtt személy is ellensúlyozhatja, ha az időtlenbe kapcsolódik és így a jelentől független életteret szerez magának. A személyiség lebegő egyensúly — tele *válsággal*. Ezek majd testi, majd pusztán lelki eredetűek (pubertás — igazság — megrendülés). A hirtelen felbukkanó válságnak is hosszas előjátéka van a mélyebb rétegekben s válsággal teli élet a réteges egyéniség sorsa. Ám negatív hatásain túl a válság a fejlődésnek is feltétele. Rendülések és rétegátfordulások hívnak fel bennünket arra, hogy az így támadt káoszon önünk erőteljes latbavetésével felülkerekedjünk. Csak kríziseken keresztül juthatunk tehát személyiségünk magvához: ugyanoda elméleti úton eljutni — a személyiség egészének megragadásán túl — a karakterológiának is sajátos feladata.

A jellemről szóló könyv manapság szükségképen nagyon problematikus tartalmú. Heiss művének is sok *részletére* kellene bíráló megjegyzést tennünk: hogy szerző — dinamikus szempontja miatt — kevésbé méltányolja az ifjúkornak Spranger-féle ideális elves szerkezetét; hogy ugyanezen okból a krízis fontosságát a jellemkialakulásban túlozza (hiszen ismerünk simamenetű emberéreseket is); hogy az emberi nagyságtípusnak nála kissé nyárspolgári íze van, hiányozván belőle bizonyos hősi vonások; hogy a legújabb fajlélektannak értékesítése kimaradt (Claus! s nála a „stilustörés“) stb. Általában azonban szerencsés Heiss álláspontja, úgyhogy sok heterogén anyagot erőltetés nélkül bele tud dolgozni szempontjainak vázába. Magatartását vonzóvá teszi, hogy a divatos jellemtani hiperkritika helyett lehetőleg menti a hagyományt (pl. a görög temperamentumtant Klages bírálatával szemben) s a régít iparkodik újjá értelmezni. Nem szellemeskedő, hanem higgadt gondolkozó, aki új adatokban talán kevesebbet nyújt, mint amennyit könyvének terjedelme alapján várnánk tőle, de az újdonságok után iramodó és egymástól eltérő karakterológiai irányzatok áradatában megbízható kalauz.

Szücs Lajos.

SCHOTTKY, J.: *Die Persönlichkeit im Lichte der Erblehre*. In Verbindung mit H. Bürger-Prinz, O. Graf, E. Hefter, G. Kloos, F. Panse, F. Stumpfl. Leipzig—Berlin, 1936. Teubner. VI, 146 l.

Feltűnően sikerült könyv. Szerencséje az is, hogy hét szerzője nem oly világhíresség, kiket hangos theóriáik eleve valamely egyoldalú skéma mellé köteleztek volna. Az átöröklés labilis problémáinál a törékeny igazság jobban kiderül, ha szerény odaadással látnak neki olyan egyébként derék szakemberek, mint szerzőink. Valamennyi orvos, legtöbben pszichiáterek, egyetemi klinikák vagy kutatóintézetek vezetői. Az előszó szerint ma már bizonyítottnak tekinthető, hogy az öröklésen hivatva van az ember lelki életét is vizsgálni genetikus függőségeiben, már pedig az eleven ember testi-lelki összefüggésének az orvos, főleg a pszichiáter a legbizalmasabb ismerője. Az ilyes orvosi igénybejelentést a pszichológus és filozófus gyanakodva fogadja. Am könyvünk hamarosan megnyeri bizalmunkat: ritka tapintattal ment marad a szokásos elfogultságoktól.

A szerkesztő *Berezetőjében* a személyiség meghatározását, illetőleg ennek lehetetlensége miatt inkább összetevőit fejtegeti (intelligencia, jellem stb.); majd a személyiség testi alapjairól és örökletes gyökereiről szól; végül elméletileg indokolja, miért éppen a következő fejezeteket tartották fontosnak a nagy problémakörben. Nem túlságosan éles vagy mély, nem is tanultságtól-terhes, de józan fejezet. — Egyik leghosszabb tanulmány, a második, *Galton életművét* ismerteti (E. Hefter). A könyv egészéhez viszonyítva tárgyalásmódja kissé monografikus, sőt helyenként könyvészetyszerű. Ily részletezéséért viszont kárpótol ala-

possága, Galton témáinak meglepő mai értéke, szerző ügyes kapcsolásai a modern kutatáshoz. Szeretnénk még több melegséget e derék eszmeharcos objektív arcképébe (ahogy pl. H. Muckermann kiemeli Galton pár emberi vonását: Eugenik, 1934). — Rövidebben, kevés irodalmi hivatkozással, inkább elvi általánosságban vizsgálja H. Bürger-Prinz a *kiemelkedő tehetség és átöröklés* relációit, a kiválóság fogalmának többértelműségét, a személyiségegész és külön-tehetség, abnormitás és teljesítmény kényes összefüggéseit. Szerző világosan tárgyal, élesen különböztet, jó érzékkel mérlegel. Azonban a kulturális környezet szerepével röviden végez, és a nagyság-megítélés relativitásának indokolt hangsúlyozását mégis pár „abszolút” nagyság-megállapítással ellensúlyoznia kellene. — Hasonló című s rokon tartalmú G. Kloos közleménye: *tehetség és átöröklés*. Am inkább a téma részleteiről szól gazdag irodalom bevonásával. Okosan szétválasztva fejtegeti a tehetséget és hírességet, általános intelligenciát és külön-talentumot, mind a történelmi, mind a szisztematikus vizsgálatok alapján; végül összeszedi a tehetség átöröklésének eddig feltárt szabályosságait. Példáit szemléletesen részletezi, elméletileg kellőképpen értékesíti; óvatosan figyelmeztet az ellenindiciumokra; találón hozzászól a lelki tulajdonságok mivoltához, a könyv fejezeteinek e szinte sztereotíp — ma igen aktuális — vitapontjához. Kíváncsú volna Kretschmer megállapításainak erősebb számbavétele (a *Geniale Menschen*-ben), például a geniális emberek gyenge utódainak magyarázatánál (ahol szerző gondolatmenetének logikája nem erős). Kár, hogy több komoly ikervizsgálatot 1935-ből már nem vehetett tekintetbe. — O. Graf a *kísérleti lélektan és átörökléstan* kapcsolatait fűzibogozza. Ismerteti Galton, Wiersama és Heymans, Peters, Haecker—Ziehen stb. tehetségvizsgálatait, a kísérleti ikerkutatást, majd részletesebben Kretschmer, Jaenschék és Pfahler típusát. Ez utóbbit — igen helyesen — többoldalúságával és plauzibilis alapfunkcióival az előbbieknél realisabbnak tartja s egyben pedagógusok és pszichológusok számára a legmegfelelőbbnek. Konklúziója a lelki „tulajdonságoknak” fizikai „egyszerű” felfogása ellen irányul. Tartalmas és világos fejezet; csak tartalmának egy része nem illik a „kísérleti” lélektan cím alá, továbbá a típusoknak bőséges ismertetésével szemben azoknak átörökléstani értékesítése — azaz szerzőnek sajátos feladata — rövidséget szenved. — F. Stumpf értekezése a *jellem átörökléséről* a könyvnek legmélyebb, logikailag legsúlyosabb szakasza: főleg Klagesnek köszönhetjük. Az ő mélyrefúró, élesen vágó szellemének analízisei a jellem szerkezetéről itt az átöröklési vonatkozásban is kitűnően beválnak. Az autochthon jellemvonások — azaz a temperamentum, alaphangulat, érzelmi gazdagság, illetőleg szegénység, akarati szívósság, illetőleg befolyásolhatóság — Stumpf szerint közvetlenül a biológiai alapból nőnek ki, a dinamikusan létesült tulajdonságok viszont (pl. a fanatizmus) más jellemjegyekkel való konstellációjuknak s a környezet-

hatásnak eredői. Kellő, jól megjelölt tere és nagy felelőssége van a nevelésnek, míg az alphajlamból „kész” tulajdonság, majd szokásos magatartás válik. Számszerűséget, méréseket, mesterkéltné kísérleteket (contra előző fejezet) szerző nem méltányol: az úgynevezett exakt természettudományoktól átvett elvek is csak árthatnak a jellemvizsgálatnak. Szoros Klages-követése mellett is mint gondolkozási teljesítmény is, Stumpflé a legértékesebb fejezet. Három ponton azonban kár volt egyoldalúan ragaszkodnia mesteréhez: a szellemi akarat „negatív” szerepeltetésével szemben lásd ma már például H. Hoffmann: Schichttheorie, 1935; Klages temperamentum-kritikájával szemben I. Heiss: Die Lehre vom Charakter, 1936; s végül kár a Klagesre és NS-ra ütő, a könyv tapintatosságából mindenesetre kiütköző „kiszólásért” a kereszténység és az európai civilizáció ellen. — Utolsónak F. Panse a *gyengeelmék*ük három csoportjának: idiótáknak, imbecilliseknek és debiliseknek betegségi, szociális és szaporodási jellegzetességeiről szól. Ismertebb dolgok, nem nagyigényű előadásban. A kissé hosszadalmas deskriptív részeket jobban a személyiség problémájára kellene sarkítani; a szociális oldalt pedig jóval mélyebbre kidolgozni. Sajnos, a szociológustól írt kitűnő, úgyszólván egyetlen enemű eugenetikai munka: Th. Geiger, Erbpflge (1934), még az irodalommutatóból is kimaradt! Szerző embernézete a többi munkatárséhoz képest differenciátlannak érződik; ezért tudja a „maradékaltalan” sterilizációt oly könnyedén javallani; s ezért talán észre sem veszi, hogy a pozitív eugenikának sarkpontjáról, az értékes rétegek szaporodási hajlamának növelhetőségéről egyetlen komoly, biztató megállapítása sincs. E hajlam hiánya pedig még a szerzőtől előzőekenyen értékelt új német fajpolitika mellett is „népünk kulturális halálát jelenti” — olvassuk a legvégén a fenyegető jóslatot.

Könyvünk egészével szemben pár elvi kifogás tehető. Egyes fejezetek keresztezik egymást s így felesleges ismétlések támadnak. A Klages-féle és a kísérleti lélektani fejezetek élesen szemben állnak: békíteni kell legalább fogalmazásukat. A különben nagyon gazdag bibliográfiából talán rivalitásból hagyták ki G. Justnak rokonjellegű s részben azonos tartalmú kiváló (saját és gyűjteményes) műveit? A könyv szélesebb közönségrétegnek készült: egyébként is nagyon elkelne benne pár átöröklési szkéma és típusfénykép. A problémakör teljességéhez hiányzik három téma: a Mendel-szabályok érvénye az emberi lélekre; a hormonok és a konstitúció-öröklés; faj és átöröklés s ezúton a faji személyiséggyökér. E témáknak tudománytani helyét és jelentőségét legalább a szerkesztőnek kellett volna leszögeznie a bevezetésben; ugyanitt, részletesebb személyiség-térképen volna kiemelendő a biológiai és lélektanin túl a sajátlag szellemi réteg, ennek Spranger-féle értékstruktúrája, sőt metafizikai horgonyozottsága is. S a végére, a kissé sivár-kihangsúlyú utolsó fejezet után kívánczik egy befejezés a szellem autonómiájának, szabadságának, nevelési és önnevelési lehetőségeinek hangsúlyozásával.

Mégse az átörökléstané legyen az ember *személyiségéről* címzett műben az utolsó, az értékelő, a döntő szó.

Bizonyára hamarosan megérjük e nagyon aktuális könyvnek újabb s javított kiadását. Ismételjük azonban: (talán az utolsó fejezetet kivéve) jelen alakjában is feltűnően sikerült munka. A szellemtudomány korszerű, szép sikerének könyvelheti el, hogy e derék orvos-szerzők minden orvosi vagy pszichiáteri egyoldalúságon (a szerkesztő a NS-sal való szoros hivatali kapcsolatán is!) ritka fegyvelmezettséggel felülkerekedtek s aztán ilyen finom tapintattal vezették végig az emberegésnek, a személyiségnek igazát az átöröklésnek lehúzó mechanizmusa felett.

Szücs Lajos (Nagykanizsa).

BÜHLER, CHARLOTTE: *Praktische Kinderpsychologie*. Wien—Leipzig, 1937. Otto Lorenz. 253 l.

A bécsi gyermekpszichológus ezt a munkáját a nagyközönség, főképen a szülők kérésére írta és benne a gyermekpszichológia gyakorlatilag értékesíthető eredményeit gyűjtötte össze. Az első rész a kisgyermekkel foglalkozik. Már az egyéves gyermek viselkedéséből lehet következtetni a szerző szerint arra, hogy a gyermeknek milyen fejlődésbeli sajátosságai lesznek. Az egész kisgyermekkort eddig a szülők is, a pszichológusok is elhanyagolták, s főképen ezért hívja fel Bühler S. erre a korra a figyelmet. A megfigyelések azt mutatták, hogy a csecsemő különböző viselkedésformáinak viszonya jellemző a korukra. Ezek a viselkedésformák az alvás, a szendergés, a negatív-, pozitív- és spontánreakciók, majd később az impulzív mozgások, pozitív nyugalmi éberállapot és a próbálkozások (Experimentierbewegungen), amelyeknek viszonyát körccikkek segítségével lehet ábrázolni. Az első év végén kezd a gyermek a parancsot és tilalmat megérteni. A második évvel kezdődik a féltékenységi probléma, amely Freund elmélete szerint a gyermeknek a szülőkhöz való szexuális beállítottságának az alapja. Bühler S. a féltékenységi érzést a gyermek védekező ösztönére vezeti vissza és cáfolja a freudi felfogást. A fejlődés tényezőinek, az érésnek és a begyakorlásnak összehasonlítása azt eredményezte, hogy az érés a döntőbb tényező. A továbbiakban a gyermek fejlődési fázisait és a gyermeki beszédet, a gyermeki érzelmeket, a tanulást és az egyik legjellemzőbb gyermeki tulajdonságot, az anthropomorfizmust tárgyalja. — A könyv második része az iskolás gyermekekkel foglalkozik. Statisztikai adatok igazolják, hogy a testi fejlettség és a szellemi teljesítmény között egyenes összefüggés van. Az iskoláskor kezdetén az öndicsérés jellemző tulajdonság és az önkritika csak a 8. év végén kezdődik. Hiányzik még az iskoláskor kezdetén a „feladatértettség“. Ezzel kapcsolatban a morális érettség is csak a 8. életévvel kezdődik. — Foglalkozik még a szerző a pubertáskor egyéni és szociális problémáival, érdeklődési körével és az érettséggel. Nagy fontosságot tulajdonít Bühler S. az egyéniség fejlődésének gya-

korlati lélektani vizsgálatokkal való ellenőrzésének. Az egyéni vizsgálatok által kapott fejlődési profil az érzékelési recepcióra, a testmozgásra, a szociális viselkedésre, a tanulásra, az anyagmegmunkálásra és az értelemre vonatkozóan ad felvilágosítást. A bécsi tesztrendszerre, amelynek alapján ezt a profilt megkapjuk, az a jellemző, hogy a gyermek természetes viselkedéséből következtet az egyéniségére.

Bühler S. könyve a gyakorlati gyermekpszichológia megállapításait, bár nem éppen kifogástalan rendszerességgel és nem teljesen a nagyközönség számára hozzáférhető feldolgozásban, de a legutolsó eredményeket is figyelembe véve állította össze és így munkája a gyermekkel foglalkozók számára sok kérdésben útbaigazítást ad.

W. Tarcsay Izabella.

TÁRSULATI ÜGYEK.

Jegyzőkönyv

a Magyar Filozófiai Társaságnak 1937. évi május hó 14-én a Magyar Tudományos Akadémia palotájában tartott közgyűléséről.

Jelen voltak: Kornis Gyula elnök, Halasy-Nagy József és Dékány István alelnökök, Prohászka Lajos főtitkár, Kibédi Varga Sándor titkár, gróf Révay József másodtitkár, Kronfusz Vilmos pénztáros, Bárány Gerő, báró Brandenstein Béla, Fraunhofer Lajos, vitéz Moór Gyula választmányi tagok, számos rendes tag és sok érdeklődő vendég.

Kornis Gyula elnök a Társaság közgyűlését *A filozófus eszménye* (Descartes emlékezete) című nagyhatású megnyitó beszéddel vezette be, amelyet a közgyűlés közönsége nagy tetszéssel fogadott.

Ezután Halasy-Nagy József alelnök tartotta meg felolvasását *A cartesianus módszer jelentősége* címmel.

Utána Kibédi Varga Sándor titkár számolt be a Társaság elmúlt évi működéséről a következőkben:

Mélyen tisztelt Közgyűlés! A Magyar Filozófiai Társaság az 1936. esztendőben, amelynek munkásságáról most beszámolni szerencsém van, lankadatlan buzgalommal folytatta munkásságát. Felolvasó-ülései tárgyaik szerint változatosak voltak. Különféle tudománysszakok filozófiai tehetségű művelői és különféle filozófiai irányok és problémák jeles ismerői jelentek meg felolvasó-asztalunknál. Feltűnő Társaságunk működésének utóbbi szakaszában a külföldi filozófiai élettel való szorosabb és fokozottabb együttműködésre irányuló törekvés, amely elnökünknek, Kornis Gyula ő excellenciájának kezdeményezésére és nagybecsű támogatásával számos értékes gyümölcsöt termett úgy filozófiai szempontból, mint a magyar és külföldi művelődési kapcsolatok elmélyítése tekintet-

ben. Társaságunk tagjai és vendégeink felölvasó-üléseink alkalmával jelenkorunk filozófiai életének számos kiválóságáról szerezhettek közvetlen ismeretet, aminthogy az illetők közelebbi beletekintést nyerhettek hazánk kultúrájába és a magyar filozófusok munkásságának alapmotívumaiba és célkitűzéseibe.

Az 1936. év folyamán Társaságunkban a következő előadások hangzottak el:

- Laziczius Gyula: A nyelvelmélet útjai.
 Bognár Cecil: A pszichológia mint tudomány.
 Prahács Margit: Liszt Ferenc idealizmusa.
 Dékány István: A filozófus és felelőssége.
 Kerényi Károly: Valláslélektan és antik vallás.
 Bühler Károly bécsi egyetemi tanár: A lélektan jövője.
 Kibédi Varga Sándor: Rickert Henrik.
 Mátrai László: Kultúra és patológia.
 Eibl János bécsi egyetemi tanár: Kant, a metafizikus.

Társaságunk folyóirata, a magyar filozófiai élet központi organuma: az Athenaeum ebben az évben is két füzetben, hat számban, 15 és fél ív terjedelemben jelent meg, számos előadást, értekezést, kisebb cikket, ismertetést és bírálatot hozva a filozófiatörténet és a rendszeres filozófia különféle kérdéseiről, valamint a legújabb filozófiai irodalom fontosabb jelenségeiről.

Tagjaink létszámában nagyobb változás nem állott be. A kihullottak helyét újonnan választottak pótolták. S bár 1936 szeptemberétől fogva a többévi tagdíjhátralékkal adós nemfizetőket, szám szerint 42-t, tagjaink közül töröltük, az 1934-es 377 taglétszámmal szemben jelenleg Társaságunknak 386 tagja van, ami feltétlenül kedvező eredménynek mondható, különösen akkor, ha más tudományos társaságoknak ebből a szempontból lényeges romlást mutató helyzetével vetjük egybe.

Fájdalom, a halál is ellátogatott Társaságunkba. Elvesztettük Friedrich Jenőt, választmányunk érdemes tagját; Ilosvay Lajost, a kémiai tudományok kitűnő művelőjét, választmányi tagunkat, aki Társaságunk működése iránt hosszú, munkás életén keresztül mindvégig élénk érdeklődéssel viseltetett. És meg kell emlékeznünk Jász Gézának, Társaságunk éveken át volt derék pénztárnokának és legutóbb számvizsgálóbizottsági tagjának elhunytáról. Társaságunk szeretettel gondol ma rájuk és kegyelettel fogja megőrizni emléküket.

A gyász sötét hírei után örömhírt is közölhetek: a Kormányzó Úr Ő Főméltósága Társaságunk nagyérdemű elnökét, a magyar szellemi élet kimagasló egyéniségét, Kornis Gyulát sokoldalú, értékes munkásságának jutalmául a magyar királyi titkos tanácsosi rang adományozásával tüntette ki. E legmagasabb kitüntetés olyan férfiú munkásságát koszorúzta meg, akinek a magyar filozófiai tudomány terén szerzett

maradandó érdemeit épp Társaságunk tagjai előtt nem kell közelebbről ismertetnem. Szükségét érzem azonban, hogy midőn közgyűlésünkön együtt vagyunk, kifejezésre juttassam mindnyájunk igaz örömét és hódolatát ebből az alkalomból elnökünk előtt, aki Társaságunk életét évek óta nagy bölcseséggel és fáradhatatlan buzgalommal irányítja.

Végül meg kell emlékeznem Társaságunk támogatóiról, akiknek segítségével Társaságunk munkássága színvonalának fenntartásához nagymértékben hozzájárult. A m. kir. vallás- és közoktatásügyi minisztérium és az Akadémia anyagi és egyben erkölcsi támogatása nélkül az elért eredmény ez évben sem lett volna biztosítható. Illesse érte őket hálás köszönetünk. Az Akadémia nagyérdemű főtitkárának, Voinovich Géza ő méltóságának pedig külön is le kell rónunk hálánk adóját azért a jóindulatért, amellyel az Akadémia üléstermék egyesületünk részére mindig rendelkezésre bocsátotta.

Abban a reményben, hogy Társaságunk a jövőben is és lehetőleg még fokozottabb mértékben szolgálhatja a nemzeti művelődés terén egy magyar Filozófiai Társaságra váró magasztos feladatát, zárom titkári jelentésemet, tisztelettel kérve annak tudomásulvételét és a tisztikar részére a felmentvény megadását.

A közgyűlés a jelentést tudomásul vette, a felmentvényt megadta és a tisztikarnak köszönetet szavazott meg.

Ezután Kronfusz Vilmos pénztáros tett jelentést arról, hogy a Társaság számvizsgáló-bizottsága folyó évi május hó 1-én a pénztári könyveket szabályszerűen felülvizsgálta és azokat minden tekintetben rendben levőnek találván, a pénztáros részére a felmentvény megadását javasolja.

A pénztári kimutatás az 1936. évről a következő:

Bevételek: készpénz- és takarékpénztár-egyenleg 1534.50 P, tényleges egyenleg 4.93 P, államsegély 1935/36. évre 400 P, a Magyar Tudományos Akadémia segélye 1936. évre 2000 P, a M. T. Akadémia segélye a Pauler-Emlékkönyvre 400 P, Kornis Gyula rektor segélye a Pauler-Emlékkönyvre 300 P, befolyt tagdíjak 1454.31 P, bizományi árúért 83.31 P, költségviisszatérítés 4.40 kamatjövdelem 26.08 P, az Egyetemi Nyomda fennálló követelése, passzív egyenleg 409.07 P. Összesen 5082.10 P.

Kiadások: a Kir. M. Egyetemi Nyomda 1935-ös követelése 997.07 P, írói díjak Ath. 1935. 5/6. szám 532.50 P, tényleges egyenleg 4.93 P, a Kir. M. Egyetemi Nyomda 1936. évi követelése 1826.61 P, a Dunántúl Nyomda Pécs követelése a Pauler-Emlékkönyv német kiadásáért 1201.86 P, írói díjak 526 P. Költségek: szerk. és tisztv. tiszteletdíjai 500 P, irodai adm. költségek 307.48 P. Készpénz és takpénzt. egyenleg 720.15 P. Összesen 5082.10 P.

Költségvetés az 1937. évre:

Bevételek: tényleges egyenleg 311-08 P, államsegély 1936/37. évre 400 P, M. T. Akadémia segélye 2000 P, bizományi árukért 70 P, kamat-jövedelem 18-92 P, várható tagdíjak 1300 P. Összesen 4100 P.

Kiadások: nyomdaköltség 2200 P, írói díjak 1150 P, szerkesztő és tisztviselők tiszteletdíja 500 P, adminisztrációs költségek stb. 250 P. Összesen 4100 P.

A közgyűlés a pénztárkimutatást és a költségvetést tudomásul vette és a pénztárosnak a felmentvényt megadta.

Ezután a közgyűlés egyhangúlag a számvizsgáló-bizottság tagjává választotta Máté Károly egyetemi magántanárt, végül

egyhangú lelkesedéssel a Társaság tiszteleti tagjaivá választotta Bauch Bruno egyetemi tanárt, a német Filozófiai Társaság elnökét és Orestano Ferencet, az olasz Filozófiai Társaság elnökét és az olasz Akadémia osztályelnökét.

Több tárgy nem lévén, az elnök megköszönte a megjelentek szíves közreműködését és a közgyűlést bezárta.

K. m. f.

Kibédi Varga Sándor s. k.,

titkár,

a közgyűlés jegyzője.

Kornis Gyula s. k.,

elnök,

a közgyűlés elnöke.

Hitelesítők:

Hegedűs József s. k.

Ruber József s. k.

INHALT.

Abhandlungen.

† *Prof. Akos v. Pauler*: Die metaphysischen Beziehungen der reinen Logik. — *Priv. Doz. Paul v. Schiller*: Über die Aufgabe der Psychologie.

Kleine Beiträge und Berichte.

Dr. Franz Lehner: Bericht über den Descartes-Kongress. Paris, 31. VII—6. VIII. 1937. — *Dr. L. Mátrai*: Bericht über den ästhetischen Kongress. Paris, 7—11. VIII. 1937. — *J. Molnár*: Der XI. internat. Psychologenkongress, Paris, 25—31. VII. 1937. — *Dr. B. Hamvas*: Descartes und die Existenzialphilosophie. Über das Jaspers'sche Descartes-Buch. — *Prof. Karl Kerényi*: Gedanken über die Konfession. — *Dr. L. Faragó*: Der Mensch im Kosmos. Über das gleichnamige Buch B. Frh. v. Brandenstein's. — *F. Pozsonyi*: Bemerkungen zum Problem des Wahrheitsbegriffes. — Hochschulelehrer *Dr. Georg Zemplén*: Joseph Gredt. — *Dr. L. Faragó*: Kultur und Humanismus. (Über W. Jaegers gesamm. Aufsätze.)

Besprechungen und Kritiken.

A Magyar Filozófiai Társaság tisztikara: Elnök: *Kornis Gyula*. Alelnökök: *Halasy-Nagy József* és *Dékány István*. Főtitkár és szerkesztő: *Prohászka Lajos*. Titkár: Kibédi és Makfalvi *Varga Sándor*. Másodtitkár: *gr. Révay József*. Pénztáros: *Kronfusz Vilmos*.

Kéziratok, ismertetésre szánt művek a főtitkár és szerkesztő: *dr. Prohászka Lajos* egyetemi ny. r. tanár címére (Budapest, VIII., Múzeum-körút 6—8) küldendők.

Felolvasások a titkárnál, *dr. Kibédi és Makfalvi Varga Sándor* egyetemi magántanárnál (Budapest, V., Magyar Tudományos Akadémia) jelentendők be. **Tagságra** is nála lehet jelentkezni. Tagul bárki jelentkezhetik (levelezőlapon is). A jelentkezőket a titkár a választmány elé terjeszti és nekik a felvételi határozatról értesítést küld. A Magyar Filozófiai társaság *évi tagsági díja 4 pengő*. Tagok az Athenaeumot évi tagilletményként kapják.

Az egyesületi ügyekre, továbbá a folyóirat szétküldésére és előfizetésére vonatkozó tudakozódások és felszólamlások a másodtitkár, *dr. gr. Révay József* címére (Budapest, IV., Magyar-utca 24.) intézendők.

Az Athenaeum évi előfizetési díja 6 pengő. A régi évfolyamok ára is — amennyiben még kaphatók — kötetenként 6 pengő. Újonnan belépő tagok azonban a régi évfolyamokat is kötetenként 4 pengőért szerezhetik be.

Postatakarékpénztári csekkszámunk száma: 906. Kitöltendő űrlap a postahivataloknál is ingyenesen igénybevehető. Ha postautalványon küldjük a tagdíjakat, írjuk a szelvényre: „a 906. számú csekkszámúra telepítendő”. A Társaság pénztárosa: id. *Kronfusz Vilmos*, Budapest VIII., Baross-u. 85. A hátralékos tagdíjak beszedésére a Tud. Társulatok és Intézmények Orsz. Szövetségének pénzbeszédője jogosult.

Ha nem Budapesten lakó tagtársaink felolvasó ülésre szóló meghívót nem kaptak a erre igényt tartanak, levelezőlapon kérjék azt másodtitkárunktól.

Az Athenaeum rendszerint évenként hat füzetben jelenik meg.

A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára
7. kötetként most jelent meg

PAULER ÁKOS

hátrahagyott és az Athenaeum 1935—1937.
évfolyamaiban közzétett tanulmányainak
gyűjteménye

**TANULMÁNYOK AZ IDEOLÓGIA
KÖRÉBŐL**

c í m e n.

Kornis Gyula bevezető tanulmányával,
részletes név- és tárgymutatóval.
VIII+237 lap. Ára 6 pengő.

*Tagjaink e kötetet 25%-os kedvezménnyel kaphatják
az Egyetemi Nyomda Könyvesboltjában (IV., Kossuth Lajos-
utca 18.), ha tagságukat és az 1938. évi tagdíjuk
lefizetését igazolják.*

Az Akadémia Filozófiai Könyvtára

1. *Leibniz*: Újabb vizsgálódások az emberi értelemről.
Ford. Rácz Lajos (632 l.) 10— P
2. *Bergson*: Teremtő fejlődés. Ford. dr. Dienes Valéria
(338 l.) 6— „
3. *Brandenstein B. b.*: Művészetfilozófia (378 l.)..... elfogyott
4. *Bartók György*: Kant erkölcsfilozófiája (335 l.) .. 10— P
5. *Varga Sándor*: Rickert Henrik filozófiája [A modern
értékfilozófia alapvetése] (123 l.) 3— „
6. *Noszlopi László*: A szeretet. Etikai tanulmány (172 l.) 3— „
7. *Dékány István*: A társadalomfilozófia alapfogalmai.
(323 l.) 8— „
8. *Magyaryné Techert Margit*: A hellén újplatonizmus
története (235 l.) 6— „
9. *Aristoteles Metafizikája*. Ford., bevezetéssel és ma-
gyarázatokkal ellátta Halasy-Nagy József, 412 l. .. 15— „

Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.

Főbizományos Kókai Lajos (Bp. IV., Kammermayer K.-utca 4.).

*Tagtársaink számára 50% kedvezményt tudunk kieszaközölni
úgy az egész sorozatra, valamint annak egyes köteteire vonat-
kozólag. Aki erre a kedvezményre igényt tart, írjon Társulatunk
alelnökének, dr. Dékány István egyet. c. rk. tanárnak, az Akadé-
mia Filozófiai Bizottsága előadójának (I, Avar-utca 10, I. 1.).*

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

KIADJA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

ÉS

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

HUSZONHARMADIK KÖTET
(1937)

KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTETTE

PROHÁSZKA LAJOS

BUDAPEST, 1937.

KIRÁLYI MAGYAR EGYETEMI NYOMDA, BUDAPEST VIII, MÚZEUM-KÖRÚT 6

AZ ATHENAEUM MUNKATÁRSAI 1937-BEN.

BARTA JÁNOS
BARTÓK GYÖRGY
BR. BRANDENSTEIN BÉLA
CAVALLIER JÓZSEF
FARAGÓ LÁSZLÓ
GÁSPÁR ILONA
GERENCSÉR ISTVÁN
HAMVAS BÉLA
HORVÁTH R. KÁROLY
IVÁNKA ENDRE
JOÓ TIBOR
KERÉNYI KÁROLY
KORNIS GYULA
LEHNER FERENC
MÁTRAI LÁSZLÓ
MARÓT KÁROLY
MOLNÁR ILONA

NOSZLOPI LÁSZLÓ
PAULER ÁKOS †
POZSONYI FRIGYES
PROHÁSZKA LAJOS
GR. RÉVAY JÓZSEF
H. SCHILLER PÁL
SLATINAI ERNŐ
SOMOGYI JÓZSEF
SZAKÁTS KÁLMÁN
SZEMERE SAMU
SZÜCS LAJOS
ULMANN ISTVÁN
VAJDA GYÖRGY MIHÁLY
VIDOR PÁL
W. TARCSAY IZABELLA
ZEMPLÉN GYÖRGY
ZOLNAY LÁSZLÓ

A XXIII. KÖTET TARTALMA.

Tanulmányok.

<i>Bartók György</i> : Ösztön, tudat, öntudat	1
<i>Faragó László</i> : A modern fizikai világkép és az ember	87
<i>Pauler Akos</i> : A létezés felismerése	53
<i>Pauler Akos</i> : A tiszta logika metafizikai vonatkozásai	209
<i>H. Schiller Pál</i> : A lélektan feladatáról	256

Szemlék, kisebb cikkek, vitakérdések.

<i>Faragó László</i> : Az ember a mindenségben. Br. Brandenstein Béla bölcseleti embertanáról	311
<i>Faragó László</i> : Kultúra és humanizmus. Werner Jaeger összegyűj- tött előadásainak megjelenése alkalmából	337
<i>Hamvas Béla</i> : Descartes és az egzisztenciafilozófia. Jaspers Descartes- könyve	294
<i>Joó Tibor</i> : Történetfilozófia és metafizika	129
<i>Kerényi Károly</i> : Gondolatok a bűnvallomásról	303
<i>Lehner Ferenc</i> : Descartes-kongresszus, Párizs, 1937. júl. 31—aug. 6.	275
<i>Mátrai László</i> : Esztetikai kongresszus, Párizs, 1937. aug. 7—11.	285
<i>Molnár Ilona</i> : A XI. nemzetközi pszichológiai kongresszus. Párizs, 1937. júl. 25—31.	290
<i>Pozsonyi Frigyes</i> : Megjegyzések az igazságfogalom problémájához	323
<i>gr. Révay József</i> : Az igazságfogalom problémája	142
<i>Ulmann István</i> : Pszichológiai és logikai szempontok az újabb an- gol jelentéstani irodalomban	148
<i>Zemplén György</i> : Joseph Gredt	329

Ismertetések, bírálatok.

ADLER, MAX: Das Rätsel der Gesellschaft (<i>Szemere S.</i>)	169
ALVERDES, FRIEDRICH: Leben als Sinnverwirklichung (<i>Szücs L.</i>)	178
BALÁS P. ELEMÉR: Az okozatosság büntetőjogi problematikája (<i>Szakáts K.</i>)	172
BARTÓK GYÖRGY: Ösztön, tudat, öntudat (<i>Kornis Gy.</i>)	363
BAUCH, BRUNO: Grundzüge der Ethik (<i>Horváth R. K.</i>)	165
BLONDEL, MAURICE: La pensée (<i>Gerencsér I.</i>)	354
BLONDEL, MAURICE: L'être et les êtres (<i>Gerencsér I.</i>)	356
BRANDENSTEIN BÉLA BR.: Az ember a mindenségben I—III. (<i>Faragó L.</i>) L. a Szemle rovatában	311
BÜHLER, CHARLOTTE: Praktische Kinderpsychologie (<i>W. Tarsay I.</i>)	372
DESSOIR, MAX: Einleitung in die Philosophie (<i>Br. Brandenstein B.</i>)	342
DUNCKER, KARL: Zur Psychologie des produktiven Denkens (<i>Lehner F.</i>)	188
ERDEY, F.: Ethica seu philosophia moralis (<i>Gerencsér I.</i>)	167
FRANK, SIMON: La connaissance et l'Être (<i>Vajda Gy. M.</i>)	357
FREYER, HANS: Pallas Athene. Ethik des politischen Volkes (<i>Nosz- lopi L.</i>)	167
GEDENKSCHRIFT zum 400. Todestage des Erasmus v. Rotterdam (<i>Mátrai L.</i>)	159
GERENCSÉR ISTVAN: A filozófus Pázmány (<i>Zolnay L.</i>)	347
GRABMANN, MARTIN: Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός. (<i>Ivánka E.</i>) ..	158

HARTMANN, MAX—W. GERLACH: Naturwissenschaftliche Erkenntnis und ihre Methode (<i>Pozsonyi F.</i>)	353
HARTMANN, NICOLAI: Der philosophische Gedanke und seine Geschichte (<i>Faragó L.</i>)	155
HESCHEL, ABRAHAM: Die Prophetie (<i>Szemere S.</i>)	174
HESSEN, JOHANNES: Die Geistesströmungen der Gegenwart (<i>Faragó L.</i>)	164
HEISS, ROBERT: Die Lehre vom Charakter (<i>Szücs L.</i>)	367
HELVIG, PAUL: Charakterologie (<i>Szücs L.</i>)	364
HEMPEL, CARL G.—P. OPPENHEIM: Der Typusbegriff im Lichte der neuen Logik (<i>Pozsonyi F.</i>)	353
HERMANN, GRETE: Die naturphilosophischen Grundlagen der Quantenmechanik (<i>Pozsonyi F.</i>)	361
JAEGER, WERNER: Humanistische Reden und Vorträge (<i>Faragó L.</i>)	337
L. a Szemle rovatában	363
JÁNKY ISTVÁN: Gondolattól a kifejezésig (<i>Mátrai L.</i>)	363
JASPERS, KARL: Descartes und die Philosophie (<i>Hameas B.</i>) L. a Szemle rovatában	294
KERÉNYI, KARL: Apollon-Studien über antike Religion und Humanität (<i>Prohászka L.</i>)	155
KORNIS GYULA: Petőfi pesszimizmusa (<i>Barta I.</i>)	181
KÜHAR FLÓRIS: Egyetemes vallástörténet (<i>Br. Brandenstein B.</i>)	343
LÉLEKTANI TANULMÁNYOK. Jelentés a Pázmány-Egyetem Lélektani Intézetéből (<i>Mátrai L.</i>)	189
LIEBERT, ARTUR: Die Krise des Idealismus (<i>Slatinay E.</i>)	359
MAIMON, SALOMON: Geschichte des eigenen Lebens (<i>Vidor P.</i>)	348
MARITAIN, JACQUES: Humanisme intégral (<i>Gerencsér I.</i>)	360
MEINHOLD, PETER: Rousseau's Geschichtsphilosophie (<i>Faragó L.</i>)	160
MÜLLER, GUSTAV E.: Amerikanische Philosophie (<i>Cavallier J.</i>)	161
PETTAZZONI, RAFFAELE: La confessione dei peccati. I—III. vol. (<i>Kerényi K.</i>) L. a Szemle rovatában	303
RAU, KURT: Untersuchungen zur Rassenpsychologie nach typologischer Methode (<i>Szücs L.</i>)	184
REICH, KLAUS: Rousseau und Kant (<i>Faragó L.</i>)	160
ROHAN, KARL ANTON PRINZ: Schicksalsstunde Europas (<i>Somogyi J.</i>)	176
SCHNEIDER, FRIEDRICH: Die Selbsterziehung (<i>Slatinay E.</i>)	186
SCHOTTKY, J.: Die Persönlichkeit im Lichte der Erblehre (<i>Szücs L.</i>)	369
SCHUHL, PIERRE-MAXIME: Essai sur la formation de la pensée grecque (<i>Marót K.</i>)	344
SPOHR, LUDWIG: Die geistigen Grundlagen des Nationalismus in Ungarn (<i>Horváth R. K.</i>)	177
STAMMLER, GERHARD: Deutsche Logikarbeit seit Hegels Tod als Kampf von Mensch, Ding und Wahrheit (<i>Lehner F.</i>)	349
STRAUSS, MARTIN: Zur Begründung der statistischen Transformationstheorie der Quantenphysik (<i>Pozsonyi F.</i>)	352
TARSKI, ALFRED: Einführung in die mathematische Logik und in die Methodologie der Mathematik (<i>Pozsonyi F.</i>)	350
THALES. Recueil annuel des travaux de l'Institut d'Histoire des sciences et des techniques de l'Université de Paris (<i>Faragó L.</i>)	180
THOMAS VON AQUIN: Die Summe wider die Heiden (<i>Gerencsér I.</i>)	346
WIESE, LEOPOLD VON: Sozial, geistig und kulturell (<i>Faragó L.</i>)	172
Társulati ügyek. Jegyzőkönyv a M. Filozófiai Társaságnak 1937. évi május hó 14-én tartott közgyűléséről	374
A magyar filozófiai irodalom bibliográfiája 1936. (<i>Gáspár Ilona</i>)	192